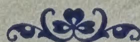
TIDSSKRIFT
FOR
Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG • OLAF MOE • ANDR. SEIERSTAD
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.



INNHOLD:

1. hefte *1931* *2. årgang*

Oslo. I kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel

DET ARAMAISKE MATTEUSSKRIFT OG VÅRT GRESKE MATTEUS-EVANGELIUM

Av D. A. Frøvig.

I.

I utgavene av den greske tekst til det nye testament kalles våre evangelier κατὰ Ματθαῖον. Μᾶρκον etc. efter titlene i de eldste håndskrifter, codex Vaticanus og Sinaiticus. Der underforståes her et εὐαγγέλιον, som de fleste håndskrifter med uncialer har. Evangelienes titler har altså vært: Evangeliet efter Matteus, Markus etc. og disse titler skriver sig fra den tid da evangelium ennu ikke betydde evangelieskrift, men bare frelsebudskap, nærmere bestemt det gledelige budskap fra Gud eller Kristus om at den lovede frelsetid nu er kommet da Gud opfyller sine løfter i det gamle testament. Av slike budskaper var der kun ett, nemlig det som stammer fra Kristus, det som han selv forkynte, og som siden forkyntes av de apostoliske vidner (Gl 1, 7), og dette budskap var Guds eller Kristi budskap (Rm 1, 1. 15, 16. II Kr 11, 7, Gl 1, 7, Rm 1, 9. 15, 19, I Kr 9, 12). Derfor kunde man ikke si Matteus', Markus' gledelige budskap, men man betraktet evangelieskriftene som forskjellige gjengivelser av det ene og samme evangelium og kalte dem derfor tilsammen for evangeliet, mens man uttrykte forfatterskapet ved preposisjonen *efter:* Evangeliet efter Matteus, Markus etc.

Denne betegnelse kan ikke hitrøre fra evangelieskriftenes egne forfattere. Vi kjenner nemlig ikke noget eksempel på at historiske skrifter i oldtiden har fått tilsvarende titler av sine egne forfattere, og det vilde også være påfallende om alle fire evangelister skulde

brukt nøiaktig den samme eiendommelige uttryksmåte for å betegne sitt forfatterskap. Betegnelsen må derfor skrive sig fra andre og hitrøre fra en tid da evangelieskriftene forelå samlet og man ved evangelium forstod den firedobbelte fremstilling av det ene og samme frelsebudskap.

Man har påstått at titlene κατὰ M. etc. ikke betyr at disse skrifter har Matteus, Markus etc. til forfattere, men derimot at de har dem til hjemmelsmenn. Men dette er ikke riktig. Ti de samme kirkefedre som brukte disse titler, fremholder samtidig bestemt at det er Matteus, Markus, Lukas og Johannes som har skrevet evangeliene, og ikke minst har det betydning i denne sammenheng at man forstod titelen på Markusevangeliet så, samtidig som man trodde at det hadde sitt grunnlag i Peters forkynnelse og fortelling. (Eusebius, Hist. eccl. III, 15). Hvis man derfor hadde forstått κατά så at det i disse evangelieskrifter betegnet hjemmelsmannen som forfatterne henholdt sig til, måtte man kalt dette skrift evangeliet efter Peter istedenfor efter Markus. Vi vet også at det apokryfe Petersevangelium, som blev skrevet ca. 150 e. Kr., kaltes evangeliet efter Peter, og dog gir det sig ut for å være forfattet av apostelen Peter selv. Derfor kan κατά i våre evangelieskrifter ikke betegne hjemmelsmannen som står bak det som fortelles av forfatteren, men det må være brukt for å betegne selve forfatteren.

Når imidlertid våre evangelier har fått disse titler, må det være skjedd fordi det var kirkelig tradisjon at de var skrevet av Matteus, Markus, Lukas og Johannes. Ellers vilde titlene ikke vunnet tiltro og blitt godtatt rundt omkring i den kristne kirke. Når det var de fikk disse titler, vet vi ikke, da vi ikke sikkert vet når evangeliene blev samlet. Men det har antagelig vært i de første årtier av det 2. årh. e. Kr., og det har i så fall vært kirkelig tradisjon på den tid at evangeliene var skrevet av disse menn.

Det eldste vidnesbyrd av navngiven person om avfattelsen av Matteus- og Markusevangeliet finner vi hos biskop *Papias* av Hierapolis i Lilleasien, som ca. 130 utgav et skrift på 5 bøker, «Utleggelse av Herrens utsagn» (λογίων κυριακῶν ἐξήγησις). Dette skrift er gått tapt, men vi kjenner til det fra menn som Ireneus og Eusebius. I sin kirkehistorie gir således Eusebius et par citater av det, det ene hentet fra forordet, hvor Papias oplyser at når han

traff en som hadde vært disippel av de gamle, spurte han dem nøie ut om det de hadde sagt: hvad Andreas, Peter, Filip, Tomas, Jakob, Johannes eller Matteus eller andre av Herrens disipler sa, og «det som Aristion og den gamle Johannes (ὁ πρεσβύτερος 'Ι.), disipler av Herren, sier» (Hist. eccl. III, 39, 3—4.). Papias har altså hatt forbindelse med disipler av apostlene og endog med menn som har vært disipler av Herren. Derfor har det overmåte stor interesse hvad han forteller om avfattelsen av våre evangelier. Om Markusevangeliet sier han bl. a.: «Også dette pleiet den gamle (Johannes) å si: Markus, som er blitt tolk for Peter, skrev nøiaktig, men riktignok ikke i rekkefølge, ned alt som han husket, det som var talt eller gjort av Herren. — Han hadde nemlig hverken hørt Herren eller fulgt ham, men (fulgte), som jeg sa, senere Peter, som holdt sine læreforedrag efter (tilhørernes) behov, men ikke som om han gav en ordnet fremstilling av Herrens utsagn (λόγια κυριακά III, 39, 15).» — Ordene «som jeg sa» viser at «den gamles» utsagn kun strekker sig til ordene «det som var talt og gjort av Herren», og at det følgende er Papias' ord, som han meddeler på grunn av oplysninger han har fått hos hjemmelsmenn som de nevnte. Derfor heter det straks efter: «Dette er altså blitt fortalt Papias om Markus, men om Matteus er dette blitt sagt (ham): Matteus nedskrev utsagnene (τὰ λόγια) på det hebraiske sprog, men oversatte dem gjorde enhver så godt han kunde» (III, 39, 16). Det er altså Papias' ord som også her blir meddelt, men det blir samtidig sagt at også denne oplysning om Matteus skriver sig fra hjemmelsmenn som de før nevnte.

I dette ord om Matteus ligger eftertrykket ikke på objektet «utsagnene», men på den sproglige motsetning mellem hebraisk og det sprog de blev oversatt til. Ti i den greske tekst er «på det hebraiske sprog» med vekt stillet foran τὰ λόγια, og likeledes er ἡρμήνευσεν med vekt stillet i spissen i den følgende setning. Heller ikke kan «utsagnene» være titel på den bok Matteus skrev, da et sådant ord alene vilde være utilstrekkelig til å angi innholdet av et skrift. Papias kan ved «utsagnene» heller ikke ha tenkt bare på Jesu ord og taler. Ti i de næstsiste av disse citater faller «Herrens utsagn» vesentlig sammen med «det som var talt og gjort av Herren», og dette uttrykk brukes om hele Markusevangeliet. Fordi altså Papias

i sin bok hadde særlig interesse av talestoffet i evangeliene, bruker han også uttrykket «Herrens utsagn» om hele evangeliet. Derfor kunde han også bruke ordet «utsagnene» om det skrift som Matteus skrev, og som alle kjente så en misforståelse av uttrykket var utelukket. Ordet λόγιον bruktes overhodet heller ikke bare i betydningen ord eller utsagn, men også om fortellinger; således kaller Eusebius fortellingen om Herodes' død (Act 12) et logion (II, 10, 1). Derfor kan det neppe være tvilsomt at Papias her taler om et evangelieskrift som Matteus har skrevet.

Fremdeles ser vi at det er blitt fortalt Papias at Matteus skrev dette skrift «i det hebraiske sprog». Ved hebraisk forstod man imidlertid ikke bare det gamle hebraiske sprog, men også aramaisk, som var det almindelige sprog blandt jødene i det hellige land og derfor også taltes av Jesus og apostlene (Joh. 5, 2. 19, 13, 17, Act 1, 19. 21, 40. 22, 2). Hebraisk forstodes ikke av den almindelige mann, og det var liten mening i å skrive et evangelieskrift på et sprog som bare de mere kyndige forstod. Derfor må det være på aramaisk Matteus har skrevet. Men da må der ved den oversettelse der her uten nærmere forklaring tales om, være ment en oversettelse til det sprog som Papias skrev på, nemlig gresk. Og når man sier at enhver oversatte det Matteus hadde skrevet, så godt han kunde, kan der ikke være tenkt på en skriftlig oversettelse. Ti der kunde ikke da tales om at enhver, men kun at én eller flere oversatte. Der må derfor være tenkt på en muntlig oversettelse av menn som kunde både aramaisk og gresk og leilighetsvis oversatte partier av Matteus' skrift. Det ligger da nær å tenke på palestinesiske jøder som besøkte eller var utvandret til gresktalende menigheter og her blev bedt om å oversette og så gjorde det så godt de kunde. Denne tingenes tilstand må imidlertid være ophørt på den tid Papias skrev disse ord; ti han bruker aor. ἡρμήνευσεν om denne fremgangsmåte og betegner den herved som noget som da var avsluttet, noget den var fordi der på den tid allerede har foreligget en kjent skriftlig oversettelse av Matteus' skrift.

Dette vidnesbyrd av Matteus har megen interesse fordi det stammer fra en mann som hadde adgang til å innhente oplysninger hos aposteldisipler og endog av disipler av Herren, deriblandt kanskje apostelen Johannes.

Det er omstridt hvem «den gamle Johannes» hos Papias var. Efter Eusebius' tolkning skal det ha vært en annen enn apostelen Johannes. Men vi kjenner ikke mer enn én disippel av dette navn i Efesus, den samme som var Polykarps lærer. Og når Papias to ganger nevner Johannes, kommer det åpenbart av at han skjelner mellem spørsmål han rettet til dem som før hadde levet i Palestina og der hatt anledning til å høre disipler som levet da, og spørsmål til sådanne som hadde hørt disipler som den gang han anstillet sine undersøkelser, ennu levet i Lilleasia, nemlig Aristion og Johannes (derfor presens: det som de sier, λέγουσιν). Man har av spådommen om at Jakob og Johannes skulde drikke den samme kalk som Jesus (Mk 10, 38 = Mt 20, 23), villet utdra den slutning at apostelen Johannes har lidt martyrdøden ca. 44 e. Kr. Men man opfatter da denne spådom som et *vaticinium ex eventu* og forstår den med urette som om den nødvendig forutsetter en voldsom død. I virkeligheten sier den kun at brødrene skulde være Jesu efterfølgere i lidelsen for gudsrikets skyld, noget Johannes faktisk også blev ved den forfølgelse han måtte utstå (Act 4, 3—21. 5, 18, 33, 40, Ap 1, 9). Vi kjenner da heller ikke nogen beretning om at Johannes har lidt martyrdøden, og dog vilde en sådan begivenhet nødvendig ha gjort et sterkt inntrykk og umulig være blitt glemt. Derimot går overleveringen i det annet århundrede énstemmig ut på at apostelen Johannes har levet i Lilleasien den siste del av sitt liv. Ikke minst har Ireneus' vidnesbyrd her interesse. Ireneus hadde vært disippel av Polykarp, som igjen hadde kjent apostelen Johannes og andre som hadde sett Herren, og det har derfor megen vekt at Ireneus sier at apostelen Johannes levet i Efesus til Trajans tid (Adv. haer. II, 22, 5, III, 1, 1. 3, 4). Ireneus skrev ca. 185 og Eusebius opimot 150 år senere. Mot Ireneus kommer derfor Eusebius' tolkning av Papias ikke op, og det så meget mindre som det har vært en dogmatisk interesse som drev Eusebius til å skjelne mellem to personer ved navn Johannes. Han stillet sig nemlig kritisk til Apokalypsens eskjatologi og mente av denne grunn likesom 50 år tidligere Dionysius av Aleksandria at denne bok ikke skrev sig fra apostelen Johannes, men fra en annen av samme navn (Hist. eccles. III, 39, 5—7, VII. 25).

Dette vidnesbyrd hos Papias om Matteus' skrift finner bekreftelse

hos *Ireneus,* som ca. 185 skriver: «Matteus har blandt hebreerne også utgitt et evangelieskrift på deres eget sprog mens Peter og Paulus i Rom forkynte evangeliet og grunnla kirken» (Adv. haereses III, 1, 2). Ved hebreer forståes her jøder som taler aramaisk (Act 6, 1, II Kr 11, 22, Fil 3, 5), og det sies derfor også her at Matteus har skrevet på aramaisk. Ireneus sier imidlertid ikke bare som Papias at Matteus har skrevet et skrift på aramaisk, men han bemerker også at det skjedde mens Peter og Paulus var i Rom. Også denne bemerkning må tillegges vekt, all den stund Ireneus var disippel av Polykarp, som hadde hatt anledning til å hente pålitelige oplysninger fordi han i yngre år omgikkes apostelen Johannes og andre som hadde sett Herren. I det hele stod Ireneus i forbindelse med menighetene i Lilleasien og kunde derfor påberope sig den tradisjon som hersket der, og som stammet fra de gamle som hadde ferdes sammen med apostelen Johannes (brevet til Florinus, Euseb. Hist. eccles. V, 20, 5—7, II, 22, 5, V, 33, 4).

Ireneus' vidnesbyrd om et aramaisk Matteus-evangelium vilde tape i verdi hvis det lot sig bevise at han ikke hadde stått i disippelforhold til Polykarp.

Efter *Adolf Harnack* skal han ikke ha vært disippel av ham, men kun hørt ham en tid som gutt, uten å ha hatt omgang med ham, og denne påstand begrunner Harnack med at Ireneus sjelden påberoper sig Polykarp, og at han fremhever det som noget merkelig at han har sett ham (Die Chronologie der altchr. Literatur bis Eusebius, II, 1, s. 327 f.). Det fremgår imidlertid av de skildrende imperfekter i brevet til Florinus at Ireneus ofte og vedvarende hørte Polykarp i sin ungdom, og han gjorde det med opmerksomhet og forståelse så at han fikk et uutslettelig inntrykk av hans optreden, ord og lære. Et annet sted sier han at han har sett Polykarp i sin første mannsalder, og han vier ham i denne forbindelse en mere utførlig omtale (Adv. haer. III, 3, 4). Når han ikke ofte påberoper sig Polykarp, kommer det av at det er hans overbevisning at han lærer det samme som de gamle som han påberoper sig, og som også hadde ferdes sammen med apostelen Johannes. *Zahn* finner det sannsynlig at Ireneus har stått under Polykarps personlige innflytelse fra guttealderen til mannsalderen, og han setter endog en tid fra det 15. til det 35. år (Realencyklopädie für

prot. Theol. u. Kirche, art. Ireneus). Dette er vel å lese for meget ut av teksten. Men i ethvert fall har Ireneus ikke bare hørt Polykarp mere tilfeldig og forbigående, men hørt ham og lært av ham i lengere tid. Ellers kunde ikke inntrykket av hans person, tale og lære ha vært så levende hos ham endog i en fremrykket alder. Derfor kan man med rette kalle ham en disippel av Polykarp.

Forresten har det interesse å merke sig at det ikke bare er Polykarp som Ireneus har stått i forbindelse med, men også hans efterfølgere og i det hele menighetene i provinsen Asien, og at han derfor med rette påberoper sig tradisjonen der (Adv. haer. III, 3, 4, II, 22, 5, V, 33, 4).

Det må således sies å være godt bevidnede tradisjoner som kommer til uttrykk hos Papias og Ireneus. Man kan riktignok innvende at det allikevel hender at begge tildels kommer med tvilsomme eller uriktige oplysninger. Således forteller Papias at Johannes har hørt Jesus tale om at vintreet skal ha en overordentlig fruktbarhet i den kommende tidsalder når de rettferdige er stått op av døde (V, 33, 3—4), og Ireneus lar de lilleasiatiske presbytere bevidne at det er johanneisk overbevisning at Jesus har nådd *aetas senior,* en eldre alder, som efter Ireneus begynner med 40—50-års alderen (II, 33, 3, se Joh 8, 57). Disse oplysninger minner oss med rette om at hverken Papias eller Ireneus kan gjøre krav på ufeilbarhet, og at dogmatiske (kiliastiske og antignostiske) hensyn tildels har spillet inn i deres dom om hvad som var apostolisk tradisjon. Men på den annen side er det klart at menn som står i så nær forbindelse med den eldste overlevering, har krav på å bli hørt, og at sandheten av deres vidnesbyrd om evangeliene kun kan nektes når vektige grunner gjør det nødvendig.

Papias og Ireneus' vidnesbyrd adskiller sig fra hinannen derved at den første kaller objektet for Matteus' forfatterskap «utsagnene», mens Ireneus kaller det «et evangelieskrift» og samtidig tilføier tiden for avfattelsen: «mens Peter og Paulus i Rom forkynte evangeliet og grunnla kirken.» Efter *Harnack* skal allikevel Ireneus' vidnesbyrd ha Papias til kilde. Hvis dette er riktig, gir Ireneus iallfall en verdifull supplering av Papias. Man får nemlig hos Eusebius inntrykk av at han citerer hele Papias utsagn om Matteus, og da må Ireneus ha sin oplysning om avfattelsestiden fra en annen

kilde. Det ligger også nær å anta at denne kilde er Polykarp eller en annen av de gamle som hadde hatt forbindelse med Johannes. Iallfall kan vi regne med at Ireneus ved siden av Papias har hatt andre hjemmelsmenn for sitt utsagn om det aramaiske Matteusskrift, og dette utsagn får derved selvstendig betydning ved siden av Papias' og kan ikke reduseres til en blott og bar gjengivelse av det. Derfor har vi rett til å regne både Papias og Irenæus som vidner om at apostelen Matteus har skrevet et evangelieskrift på aramaisk.

II.

Allikevel blir det betvilet at der nogen sinne har eksistert en aramaisk orginal til Matteusevangeliet. Således av *Gustaf Dalman* (Die Worte Jesu I, 1898, s. 34—57) og av *Frederik Torm* (Innledning til det nye testamente, 1928, s. 85 f.). De innvendinger Torm anfører mot en sådan original, er for det første at de jødekristne menigheter neppe vilde latt et sådant apostolisk skrift sporløst forsvinne, og dernæst at vårt nuværende Matteusevangelium ikke gir inntrykk av å være en oversettelse, men derimot et gresk originalskrift som bygger på overleveringer i gresk sprogform. Denne siste innvending gjør også Dalman gjeldende.

Hvad den første innvending angår, har det ikke liten interesse at Eusebius forteller at den aleksandrinske lærer *Pantenus* fant et aramaisk Matteusevangelium hos kristne som bodde blandt inderne (d. e. antagelig i Sydarabia), og hos hvem apostelen Bartolomeus hadde virket og efterlatt dette skrift (Hist. eccles. V, 10, 3). Dette må være skjedd ca. 180 e. Kr, og på denne tid må man altså ha kjent dette aramaiske evangelium i disse egne. Sporløst er det altså ikke forsvunnet, hvis denne meddelelse hos Eusebius er riktig. Og hvad de jødekristne i Palestina og Syrien angår, vet vi at den såkalte nasareersekt, som bodde på forskjellige steder i Østjordanlandet og i Berøa, tidlig har benyttet det såkalte *Hebreerevangelium*, som skriver sig fra første fjerdedel av det annet århundrede, og som vi nu kun kjenner brudstykker av. Antagelig har dette evangelium avløst det aramaiske Matteusskrift. Hieronymus mente en tid at dette siste og Hebreerevangeliet var det samme skrift. Vi vet imidlertid intet om at nasareerne har kalt det et Matteusskrift.

Derimot vet vi at det har avveket ikke lite fra vår greske Matteus. Det har således inneholdt en fortelling om kvinnen som blev grepet i hor, og det har også fortalt at Jesus efter sin opstandelse først åpenbarte sig for Herrens bror Jakob (se I Kr 15, 8), og at denne Jakob også var med da nadverden innstiftedes. Det har også inneholdt rent legendariske tilvekster, således når det i fristelseshistorien lot Jesus si: «Nu grep min moder, den Helligånd, mig i et av mine hår og bar mig op på det store berg Tabor», og når det lar mannen med den visne hånd være murer og be om helbredelse for å slippe å tigge (Mt 12, 10, 13). Disse avvikelser viser at Hebreerevangeliet ikke kan være originalen til den greske Matteus, og det kan derfor heller ikke være det skrift som Matteus efter Papias' utsagn skrev på aramaisk. Snarere må vi anta at Hebreerevangeliet har kjent og benyttet såvel den aramaiske som den greske Matteus. Men på den annen side forklarer eksistensen av Hebreerevangeliet at det aramaiske Matteusskrift efterhånden blev overflødig og derfor til sist kunde forsvinne. Hos den annen gruppe av jødekristne, ebjonitene, kunde det av dogmatiske grunner ikke hevde sig, da det altfor meget avvek fra deres tro og kristendomssyn.

Også *Origines* bekrefter at Matteus har skrevet sitt evangelium på aramaisk, og han sier også at han skrev for jødekristne og før de andre evangelister (Euseb. Hist. eccl. VI, 25, 4). Mens vi vet at Ireneus hadde Papias' skrift, er der ikke noget som bestemt tyder på at Origines har lest Papias, og hans oplysninger kan også snarere skrive sig fra Pantenus enn fra Ireneus. At alle oplysninger om et aramaisk Matteusevangelium skulde hitrøre fra Papias som første kilde, kan ikke godtgjøres, og oplysningen om Pantenus taler til beste for den antagelse at man iallfall i Aleksandria har hatt en selvstendig tradisjon om en aramaisk Matteus. Under slike omstendigheter er det derfor ikke riktig å avvise denne tradisjon om et aramaisk Matteusskrift som en misforståelse. Vi vet jo fra Paulus' historie at apostoliske skrifter kunde gå tapt, idet II Kr 2, 4. 7, 5—12 viser at et av hans brever til korintierne og Kl 4, 16 at måskje et brev til Laodikea er gått tapt.

Den næste innvending mot eksistensen av en aramaisk Matteus var at vårt greske Matteusevangelium ikke gir inntrykk av å være en oversettelse, men et gresk originalskrift. Man henviser gjerne

som bevis til uttrykk som πέλαγος τῆς θαλάσσης (18, 6). τὰ σιτιστά (22, 4), παλινγενεσία (19, 28), βατταλογεῖν (6, 7 eller ordspill som πέτρος πέτρα (16, 18), ἀφανίζουσιν ὅπως φανῶσιν (6, 16) og κόψονται καὶ ὄψονται, (24, 30). Men en såpass gresk sprogform kan evangeliet tenkes å ha fått, også når der lå et aramaisk skrift til grunn. Efter Papias har denne greske sprogform hatt en forhistorie hvorunder enhver oversatte så godt han kunde, og der kan da efterhånden ha utviklet sig ekte greske former for gjengivelsen, former som den skriftlige oversettelse kunde gjøre tilknytning til. Det var på tilsvarende måte de aramaiske targumer blev til hos jødene, og en sådan forhistorie hadde også den latinske bibel i Nordafrika. Og når oversetteren av Matteus kunde benytte ekte greske uttrykk, må man erindre at den første menighet i Jerusalem også hadde gresktalende jøder i sin midte (Act. 6, 1), og at også de aramaisk talende jøder gjerne hadde noget kjennskap til gresk (G. Dalman, Jesus — Jeschua, 1922, s. 1 f.). Under sådanne omstendigheter er det derfor forståelig at der i greske menigheter efterhånden dannet sig overleveringsformer med ekte gresk sprogdrakt, og denne utelukker derfor ikke at en aramaisk original kan ligge til grunn for vårt Matteusevangelium.

Mens nogen betviler eksistensen av en aramaisk original, antar andre at apostelen Matteus nok har skrevet et skrift på aramaisk, men at det ikke var orginalen til vårt nuværende Matteusevangelium, men kun til en del av det, nemlig de partier som det til forskjel fra Markus har felles med Lukas. Man opfatter da Papias så at han med «utsagnene» sikter til et skrift som vesentlig har inneholdt ord og taler av Jesus, og at det altså er et sådant skrift Matteus har skrevet. Således f. e. *B. Weiss, F. Barth, Feine, Allen, Plummer* o. a. Men vi har sett at den forbindelse hvori «utsagnene» forekommer, gjør det sannsynlig at Papias med dette uttrykk mener hele evangeliet. At dette er riktig, bekreftes også av den omstendighet at de forfattere som citerer eller har lest Papias, åpenbart har forstått ham så at det er forfatterskapet av det hele evangelium han tenker på. Da det kun er løsrevne bruddsykker vi kjenner av ham, er det av stor viktighet å merke sig denne forståelse. Vi vet at Ireneus har lest Papias (se Adv. haer. V, 33, 4), og når han sier at det var et evangelieskrift (γραφὴ εὐαγγελίου) Matteus skrev på

aramaisk (III, 1, 2), må det være fordi det var det han hadde hørt hos sine hjemmelsmenn og lest hos Papias. På samme måte forholder det sig med Eusebius. Når han nemlig like efter citatet fra Papias om Markus, uten videre citerer overleveringen om Matteus, må han ha opfattet Papias så at den angikk det greske Matteusevangelium som Papias selv benyttet. Eusebius var kritisk stemt mot Papias, og hadde han funnet at han regnet med og benyttet et annet Matteusskrift enn det kanoniske, vilde han nok ha gjort opmerksom på det. Derfor må vi anta at også Papias ved sitt Matteusskrift tenker på originalen til det kanoniske evangelium, derimot ikke på et annet, mindre skrift som har vært en av kildene til Matteusevangeliet og vesentlig inneholdt ord og taler av Jesus. Også Origines bekrefter at Matteus efter tradisjonen har skrevet sitt evangelium på aramaisk, og heller ikke hos ham er der nogen antydning til at det var et annet, mindre skrift han skrev (Euseb. Hist. eccl. VI, 25, 4). Men er den kirkelige tradisjon fra Papias så å forstå, da har vi overhodet ingen historisk oplysning om et aramaisk kildeskrift av denne art.

Fordi et sådant kildeskrift vesentlig skulde inneholde ord og taler av Jesus, har man kalt det *Talekilden,* og når vårt greske evangelium kalles Matteusevangeliet, skal det være en betegnelse a potiori, fordi denne talekilde var et skrift av Matteus og utgjorde en vesentlig del av vårt nuværende Matteusevangelium. Man antar samtidig at dette også har benyttet Markus som kilde, og at også Lukas har brukt disse to kilder. Men de forsøk man gjør på en kildesondring efter denne *hypotese om to kilder* (die Zweiquellentheorie, «tokildehypotesen»), viser at omtrent to tredjedeler av evangeliet er stoff som er hentet fra Markus og kun ca. en tredjedel stoff hentet fra Talekilden, og et skrift med denne sammensetning burde med større rett kalles Markus' evangelium enn Matteus'. Man sier at man ikke kunde kalle det Markusevangeliet, da man allerede hadde et evangelium efter Markus. Men man hadde allikevel ikke rett til å kalle det evangeliet efter Matteus, all den stund kun en mindre del av det hitrørte fra Matteus. Derfor har hypotesen om en av Matteus forfattet Talekilde *ikke alene den kirkelige overlevering,* men også *den omstendighet mot sig at* den ikke gjør det innlysende at vårt greske evangelium med rette kalles evangeliet efter Matteus.

Det er hypotesen om to kilder som for tiden har mest tilslutning. Leser man imidlertid begrunnelsen av denne hypotese, blir man forundret over hvor lett den tar disse vanskeligheter. Der må være en grunn til at vårt evangelium er blitt kalt Matteusevangeliet, og denne grunn man anfører, må være tilstrekkelig til å forklare at det er skjedd. Men en sådan grunn kan denne hypotese ikke gi. Det kan også kun begrunnes tilstrekkelig hvis man antar at det er skjedd fordi man var overbevist om at hele evangeliet eller den vesentlige del av det stammer fra Matteus.

Vi vil i det følgende søke å vise at denne hypotese om de to kilder også av indre grunner er tvilsom hvad Matteusevangeliet angår, og at de sannhetsmomenter den inneholder, ikke motbeviser den antagelse at en aramaisk original ligger til grunn for vårt nuværende Matteusevangelium.

III.

Først må vi nevne de viktigste beviser som anføres til fordel for denne hypotese om at Talekilden og Markus er blitt benyttet som kilder av Matteus og Lukas. Som bevis for at Markus er blitt benyttet som kilde av Matteus og Lukas, anfører man at disse to evangelier inneholder så å si hele det stoff Markus har, og at de i det store og hele følger Markus' ordning av stoffet, kun at de på forskjellige steder gjør større innskudd i det (således hos Matteus kapitlene 5—7 og hos Lukas 6, 20—8, 3). Endelig anfører man at de partier av Matteus og Lukas som de har til felles med Markusevangeliet, ofte har en påfallende likhet med beretningen der hvad form og ordlyd angår. Som bevis for denne likhet pleier man gjerne å henvise til fortellingen om den verkbrudne (Mk 2, 1—12 = Mt 9, 1—8 = Lk 5, 17—26). Alt dette synes å tale til beste for den antagelse at Markus er blitt benyttet som kilde både av Matteus og Lukas.

Men disse to evangelister synes også å ha benyttet en annen kilde ved siden av Markus. Dette fremgår av den omstendighet at de har partier felles som ikke står i Markus og samtidig kan vise en påfallende overensstemmelse i utformning og ordlyd. Således finnes der neppe et ord som er forskjellig i gjengivelsen av Døperens

preken Mt 3, 7 b—10 = Lk 3, 7 b—9, et stykke som ikke finnes hos Markus. Til støtte for denne antagelse at Matteus og Lukas har benyttet en felles skriftlig kilde ved siden av Markus, henviser man også til den omstendighet at de oftere har gjentagelser av utsagn og fortellinger. Således er dette tilfelle med Mt 12, 38—42 og 16, 1—4, hvor det blir fortalt at man krevet et tegn hos Jesus, men blev avvist. Det første sted har Matteus til felles med Lukas (11, 29—32), mens det ikke finnes hos Markus. Det annet sted derimot har Matteus felles med Markus 8, 11—12. Man forklarer denne gjentagelse så at Matteus foruten Markus har hatt også en annen skriftlig kilde og gjengitt kravet om tegn efter begge kilder fordi det var forskjellig fortalt i begge. På samme måte mener man at Lukas 8, 16 gjengir ordet om lyset og lysestaken efter Mk 4, 21, mens han 11, 33 gjengir det efter Talekilden (se Mt 5, 15). Endelig anfører man til fordel for antagelsen av en sådan kilde at en viss overensstemmelse kan påvises i den rekkefølge hvori Matteus og Lukas anfører de stykker og ord de har felles utenfor Markusstoffet (Døperens forkynnelse, Jesu fristelse, høvedsmannen i Kapernaum o. s. v., se Harnack, Beiträge z. Einleitung in das NT, II, Sprüche u. Reden Jesu, s. 125 f.).

Hypotesen om de to kilder har vunnet tilslutning, fordi den synes å gi en naturlig og enkel løsning av vanskelighetene. Imidlertid er det lett å se at denne hypotese samtidig skaper mange nye vanskeligheter. Det er f. e. ikke lett å finne grunnen til at både Matteus og Lukas har utelatt Mk 4, 26—29 (lignelsen om sæden som spirer frem og blir høi uten at såmannen selv vet av det), 7, 32—37 og 8, 22—26 (helbredelsen av en døv og av en blind under anvendelse av spytt) og 14, 51—52 (den unge mann med linkledet). For de to helbredelsers vedkommende kunde man anta at anvendelsen av spytt vakte anstøtt på et mere fremskredet stadium, og at disse fortellinger av den grunn blev utelatt av Matteus og Lukas. Men spytt anvender Jesus også i Johannesevangeliet, som er skrevet ennu senere (9,6). I hvert fall forstår man ikke hvorfor både Matteus og Lukas skulde ha utelatt de to andre stykker. Heller ikke forstår man hvorfor Lukas har utelatt det store stykke Mk 6, 45—8, 26. Riktignok har vi her et nytt mettelsesunder, men vi har her også fortellingen om den kananeiske kvinne 7, 24—30, et

stykke som nettop måtte passe i et skrift der som Lukasevangeliet åpenbart er bestemt for hedningekristne.

Påfallende er det også at både Matteus og Lukas under den forutsatte benyttelse av Markus utelater ting som oplysningen om at også andre skiber var med da Jesus stillet stormen (Mk 4, 36), det første hanegal (14, 68), tillegget Alfeus' sønn (2, 14), navnet Timeus' sønn Bartimeus (10, 46) og versene 12, 32—34.

For å forklare slike samtidige utelatelser må tokildehypotesen anta at Markusevangeliet er blitt supplert med stoff efter at Matteus og Lukas har benyttet det. Dette kan jo tenkes. Men vanskeligere blir det å forklare at Matteus og Lukas endog stemmer i uttrykk som: «Eder er det givet å kjenne gudsrikets hemmeligheter» (Mt 13, 11 (himmerikets), Lk 8, 10), mens Markus har: «Eder er gudsrikets hemmelighet givet» (4, 11). Videre taler Mk 5, 27 kun om å røre Jesu klædebon, mens Matteus og Lukas taler om en berøring av kvasten på hans klædebon (Mt 9, 20, Lk 8, 44) og Mt 9, 7 og Lk 5, 25 sier om den verkbrudne at han efter helbredelsen gikk hjem til sitt hus, mens Mk 2, 12 kun sier at han gikk ut. Her måtte altså både Matteus og Lukas ha benyttet en Markustekst som var rikere enn den nuværende. Det samme synes å ha vært tilfelle når Matteus 15, 21—28 gir en utførligere fortelling om den kananeiske kvinne enn Markus 7, 24—30. Ennu vanskeligere blir det imidlertid å forklare at Matteus og Lukas tildels gjengir Markusstoffet i en form som likefrem avviker fra fremstillingen i vårt Markusevangelium. Således når de begge lar Jesus forby disiplene å ha stav med under sin misjonsreise (Mt 10, 10, Lk 9, 3), mens det hos Markus blir tillatt (6, 8). Fremdeles når Mt 3, 16 sier at Jesus efter dåpen straks steg op av vannet, Mt 9, 9 kaller tolderen Matteus isteden for Levi, Mt 9, 18 sier at Jairus' datter ikke som hos Markus ligger syk, men allerede er død, Mt 9, 28 taler om to besatte, mens Markus taler en én, Mt 20, 29 nevner to blinde isteden for én hos Markus (10, 46), og Mt 26, 64 lar Jesus si at rådsherrene *fra nu av* skal se Menneskesønnen sitte ved kraftens høire og komme på himmelens skyer, mens Markus ikke har dette *fra nu av* (Mk 14, 62).

Spørsmålet om hvorvidt disse avvikelser fra Matteusteksten betyr en realitetsforskjel eller ikke, kan ikke behandles i denne sammenheng. De beviser imidlertid i ethvert tilfelle at man ikke uten videre

kan subtrahere fra Matteusevangeliet det stoff som det har til felles med Markus, og betrakte det som lånt fra dette evangelium. Når nemlig disse avvikelser finnes, ligger det nær å anta at det nettop ikke er vår Markus som her er gjengitt, og i samme retning peker også de andre forskjeller som er nevnt.

Også mot forutsetningen om en Talekilde har man med rette reist innvendinger. Der er nemlig ikke bare likheter, men også betydelige forskjeller i det stoff hos Matteus og Lukas som man tilskriver denne kilde. I beretningen om Jesu fristelse blir således de to siste fristelser fortalt i forskjellig orden hos Matteus (4, 1—10) og Lukas (4, 1—13). Vi kan også nevne at saligprisningene i bergprekenen er forskjellig formet hos begge (Mt 5, 3—12, Lk 6, 20—23). Mens Matteus meddeler 8 saligprisninger, har Lukas bare 4, samtidig som han tilføier 4 veer, som mangler hos Matteus, og dertil kommer at Matteus taler i tredje person, Lukas i annen. Likeså er Fadervår forskjellig gjengitt (Mt 6, 9—15 = Lk 11, 2—4). Vi kan også nevne fortellingen om høvedsmannen i Kapernaum (Mt 8, 5—13 = Lk 7, 1—10), hvor der er den forskjel at Matteus lar ham forhandle umiddelbart med Jesus, mens det hos Lukas skjer ved sendemenn. Likeså er lignelsen om kongesønnens bryllup Mt 22, 1—14 meget forskjellig fra lignelsen om det store gjestebud Lk 14, 16—24, og dog skal det være samme lignelse og begge skal stamme fra Talekilden. Hos Matteus er verten «en konge», hos Lukas derimot «en mann», hos Matteus tales der om flere tjenere, hos Lukas derimot kun om én, og hertil kommer at Matteus forteller om en gjest uten bryllupsklædning, Lukas derimot ikke. At en lignelse som er så forskjellig gjengitt, er tatt fra samme skriftlige kilde, synes umulig. På samme måte forholder det sig med lignelsen om talentene Mt 25, 14—30 og Lk 19, 12—27. Her forteller Matteusteksten om en mann som drog utenlands og gav én tjener 5 talenter, en annen 2, en tredje 1. Lukas derimot taler om en mann av høi byrd som drog utenlands for å vinne kongeverdighet, og om 10 tjenere som hver får 1 mine. Den ene vinner 10 miner og får råde over 10 byer, en annen vinner 5 miner og får råde over 5 byer, mens en annen gjemmer sin mine i et tørklæ. Hvorledes en lignelse som er så forskjellig gjengitt, kan stamme fra samme skriftlige kilde, synes å være en gåte.

Man innvender også mot teorien om en felles Talekilde at det fellesstoff som Matteus og Lukas har utover Markus, ofte forkommer i en meget forskjellig sammenheng. Således står Fadervår hos Matteus i bergprekenen, mens det hos Lukas meddeles i en ganske annen sammenheng (11, 1—4). Det samme er tilfelle med ordene om å samle skatter i himmelen og ikke på jorden og om å sky næringssorg. Mens nemlig disse ord hos Matteus står i bergprekenen (6, 19—21, v. 25—34), finnes de ikke hos Lukas i bergprekenen (6, 20—49), men i en annen forbindelse (12, 22—34). Videre kan vi nevne ordet om de to efterfølgere (Mt 8, 18—22 = Lk 9, 57—60), som også fortelles i forskjellig sammenheng. Hertil kommer at Matteus i taler som bergprekenen (kap 5—7) og disippeltalen (kap 10) har sammenstillet et stoff som hos Lukas finnes spredt på forskjellige steder, tildels med selvstendig historisk innledning (kap 6. 11. 12. 10. 12. 14.). At begge evangelister her har øst av samme kilde, synes å være utelukket.

For å løse disse vanskeligheter tyr man til den antagelse at Talekilden har gjennemgått en utviklingshistorie og foreligget i forskjellige former, og at Matteus og Lukas har benyttet hver sin form. Også for Markusevangeliets vedkommende ser man sig av de før anførte grunner nødt til å anta at det har gjennemløpet en utviklingshistorie, og at det er blitt benyttet av Matteus og Lukas i en eldre form. Efter *Feine* skal både Talekilden og Markusevangeliet være blitt til ca. 40—45 e. Kr., og begge skal ha gjennemgått en utvikling med mangehånde forandringer og derfor foreligget i et stort antall former, før de ca. 30 år senere blev benyttet av Matteus og Lukas (Einleitung in das NT, 1929, s. 34). Også *W. Bussmann* mener at Markusevangeliet har gjennemgått forskjellige utviklingsstadier, og at de to andre synoptikere har benyttet det i en eldre form enn den nuværende. Samtidig antar han også at Talekilden består av to forskjellige stoffsamlinger, som ennu ikke var forenet da Matteus og Lukas benyttet den, at den ene av disse samlinger var skrevet på aramaisk, den annen på gresk, og at den første blev selvstendig og derfor noget forskjellig oversatt av Matteus og Lukas (Synoptische Studien, 1925 og 1929).

Bussmanns teori gjør imidlertid tokildehypotesen kunstig og innviklet, og avvikelsene hos Matteus og Lukas er altfor store til

at de kan forklares som forskjellige oversettelser av ett og samme aramaiske kildeskrift. Heller ikke Feines teori klarer vanskelighetene. At et kildeskrift har foreligget i forskjellige former, kan nok forklare at utvidelser eller forkortelser av stoffet kunde finne sted. Men det forklarer ikke at en fortelling kunde få et helt nytt anlegg, som tilfellet er med lignelsene om kongesønnens bryllup og om talentene. Man skulde vente at lignelser som er blitt så forskjellige fra den skrevne original, ikke avløste den, men blev stillet ved siden av den og opfattet som selvstendige lignelser. Også Feines teori gjør dessuten tokildehypotesen innviklet og kunstig. Det blir den også ved den teori som *J. Schniewind* har opstillet om kildebenyttelsen i Synoptikerne. Schniewind finner at man altfor meget har tenkt sig de evangeliske forfattere i analogi med moderne lærde som har en hop bøker liggende foran sig når de skal skrive en ny bok. Den nyeste forskning har påvist at ikke engang en hellenistisk forfatter som Plutark har arbeidet på denne måte. Efter at han hadde lest en kilde, bevarte han innholdet i erindringen og bearbeidet så og gjengav det fritt i sin bok (H. J. Cadbury). Så har det også vært tilfelle med de urkristelige forfattere. Det de skrev, har allerede hatt faste former i den muntlige overlevering, og sine skriftlige kilder har de lært å kjenne fra katekumenundervisningen og forelesningen i gudstjenesten. De har vel også selv vært forelesere, men gjengivelsen er gjerne skjedd efter hukommelsen og således at også erindringen om andre gjengivelser har spillet inn. Derfor mener Schniewind at man prinsipielt må opgi forsøkene på å rekonstruere det oprinnelige Markusevangelium og Talekilden (Th. Rundschau, 1930, Zur Synoptiker-Exegese, s. 138 f.).

I denne teori spiller hukommelsen og den faste muntlige tradisjon en så stor rolle at man må spørre sig selv om antagelsen av skriftlige kilder under disse omstendigheter er nødvendig. Og om alle disse tre teorier må det sies at de gjør tokildehypotesen innviklet og kunstig. Ja, man må ha rett til å si at den ved disse teorier er blitt *så kunstig at den truer med å opløse sig selv.* Den begynte med å forklare likheten mellem Matteus og Lukas av at de begge har benyttet de samme skriftlige kilder, og den ender hos Feine og Schniewind med å hevde at den har benyttet disse kilder i sterkt differerende former eller gjengitt dem fritt efter hukommelsen med

støtte i den faste muntlige tradisjon. Herfra er der bare et kort skritt til den antagelse at Matteus og Lukas overhodet ikke har benyttet felles skriftlige kilder, og det spørsmål ligger nær om man ikke *for Matteusevangeliets vedkommende heller bør regne med fikserte muntlige tradisjoner og tradisjonsrekker* enn med skriftlige kilder. Anderledes er det med Lukas, som efter sitt forord (1, 1—4) har kjent mange skriftlige beretninger og åpenbart benytter skriftlige kilder som gjengir muntlig fikserte tradisjoner. Antar man at hans hovedkilder har vært Markus og en kilde som vesentlig inneholdt taler, vil dette si at tokildehypotesen har gyldighet for dette evangeliums vedkommende. Hvad derimot Matteus angår, gir efter vår mening alene antagelsen av muntlig fikserte tradisjoner en løsning av problemene som stemmer med den kirkelige overlevering og samtidig forklarer evangeliets forhold til de andre synoptikere på en tilfredsstillende måte. En sådan forklaringsmåte er også vel kjent i den almindelige litteraturforskning. Jeg kan således henvise til at den fremragende kjenner av den gamle norsk-islandske litteratur, *Finnur Jonsson,* forklarer de påfallende paraleller mellem Viga-Glum og Reykdølasaga utelukkende ved antagelsen av faste muntlige tradisjoner, i motsetning til andre som forklarer dem ved å anta et felles litterært grunnlag (Den oldnorske og oldislandske Literaturs Historie, II[1], I, s. 219 f.).

I den senere tid har evangelieforskningen mer og mer rettet sin opmerksomhet mot den forhistorie som de synoptiske evangelier har hatt i den muntlige tradisjon. Det er nemlig klart at der forut for den skriftlige fiksering har gått en muntlig tradisjon som efterhånden har antatt faste former. Det Jesus gjorde og som skjedde med ham, var jo den grunnvoll den kristne menighet bygget sin tro på, og man fortalte derfor omigjen og omigjen historien om hans lidelse, død og opstandelse (I Kr 15, 1 —10, 11, 22—25). Hans ord og gjerning var den rettesnor menigheten levet efter, og det blev derfor nødvendig stadig påny å fortelle hvad han hadde sagt og gjort ved de forskjellige anledninger. Denne gjenfortelling tjente til opbyggelse og formaning, og den skjedde også i apologetisk øiemed. Ved denne gjenfortelling måtte der imidlertid efterhånden danne sig faste former for overleveringen. I Jødeland spillet tradisjonalismen en stor rolle, og det var efter Mischna et ufravikelig

krav til en disipel at han skulde opbevare sin mesters ord likeså trofast som vannet bevares i en kalket cisterne (Abot II, 8, Edujot I, 3). Vi ser også av I Kr 15, 1—3 at Paulus har lagt vinn på å overlevere nettop det han hadde mottatt, og at han krevet at det blev fastholdt i den form hvori han hadde overlevert det. Under slike forhold er det en selvfølge at der efterhånden dannedes faste former for gjengivelsen av Jesu ord og fortellingen om hans gjerninger og skjebne. Dels fortalte man om Jesu optreden ved en bestemt leilighet og de ord han da talte, dels bandt man en rekke nøie sammenhengende begivenheter sammen til et hele, og i begge tilfeller fikk fortellingen med tiden en fiksert og avrunnet form. Således er Mk 1, 21–38 et forholdsvis selvstendig stykke som inneholder en nøie sammenhengende beretning om Jesu første optreden i Kapernaum og gir oss en avrunnet skildring av en dags virke der. Likeså synes 5, 1—43, som skildrer en rekke begivenheter efter en overreise over Genesaretsjøen og tilbakekomsten, å ha dannet en selvstendig og avrunnet gruppe i den muntlige tradisjon. I begge tilfeller dreier det sig om grupper som kan tenkes å ha eksistert i denne form som fikserte muntlige tradisjoner.

Det er særlig den *tradisjonshistoriske* eller *formhistoriske* retning som har gjort den eldste overlevering til gjenstand for undersøkelse. Denne retning er særlig representert av *M. Dibelius* (Die Formgeschichte des Evangeliums, 1919), *K. L. Schmidt* (Der Rahmen der Geschichte Jesu, 1919), *R. Bultmann* (Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1921) og *M. Albertz* (Die synoptischen Streitgespräche, 1921). Man søker innen denne retning ved sammenligning mellem de former som de samme ord og fortellinger har hos Matteus, Markus og Lukas, å bestemme de tendenser som har gjort sig gjeldende i overleveringen, og de stilformer som har preget den. På denne måte mener man å kunne avgjøre hvad som er oprinnelig eller sekundært, d. e. omdannet eller opstått under senere forhold. Forutsetningen er at de synoptiske evangelier består av enkeltstykker som oprinnelig har eksistert som isolerte og avsluttede størrelser; en undtagelse danner lidelseshistorien og barndomsfortellingene. Slike enkeltstykker er fremstått av hensyn til menighetens praktiske behov eller på grunn av en naturlig lyst hos den til å fortelle. For å klargjøre behovene hevder man at der i

menighetens liv efterhånden meldte sig en rekke spørsmål som krevet løsning, således spørsmålet om det rette forhold til fasten, sabbaten, eiendom og besiddelse, den romerske øvrighet o. s. v., og svaret på disse spørsmål fant man i Jesu ord og optreden ved tilsvarende leiligheter. Derfor blev det en bydende nødvendighet å bevare og meddele overleveringen om hvad Jesus hadde sagt og gjort ved slike anledninger. På denne måte fikk en slik overlevering selvstendig betydning som eksempel, forbillede eller lov, og den fikk derfor også i formel henseende en avsluttethet og avrunding som den fra først av ikke hadde. Jesu ord som var talt i en spesiell situasjon, kom på denne måte til å få en almindelig og prinsipiell form. Således mener man gjerne at fortellingen om Jesu slektninger Mk 3, 20—21, v. 31—35 oprinnelig har endt med: «Se, det er min mor og mine brødre!» mens ordet: «Den som gjør Guds vilje, han er min bror og søster og mor,» ansees for å være et tillegg som er føiet til for å gi Jesu ord ved denne leilighet en prinsipiell betydning.

Den formhistoriske retning gjør med rette opmerksom på at tradisjonen har hatt en historie og funnet en forholdsvis fast form før den blev nedtegnet. Men den gir enkeltstykkene en altfor stor selvstendighet og overser at de enkelte ting som blev fortalt om Jesus, fra første stund av var ledd i et fast helhetsbillede av ham som den korsfestede og opstandne Herre og Messias. Med styrke har *Karl Holl* gjort dette gjeldende i sin avhandling om Urchristentum und Religionsgeschichte, (1925). Det er også riktig av denne retning at den vil se tradisjonen i lys av menighetens praktiske behov. Men man innvender med rette mot den at den gir rum for megen vilkårlighet. Den regner ikke bare med en tilpasning av stoffet i praktisk øiemed, men tildels også med en produksjon av stoff og med en legende- og mytedannelse i den evangeliske tradisjon og får herved et sterkt vilkårlig preg. Med rette kan man således innvende at det ikke lar sig forstå hvorfor ikke Jesus selv skulde ha gitt sitt utsagn på et sted som Mk 3, 35 en prinsipiell betydning og form. Han vilde jo belære og opdra sine disipler og folket, og det vilde vært besynderlig om han i slike tilfeller bare hadde talt leilighetsord og ikke avledet almindelige, prinsipielle utsagn av dem. Vi har et prinsipielt utsagn i et enkelttilfelle Mk 12, 17: «Gi keise-

ren hvad keiserens er, og Gud hvad Guds er!» Og bergprekenen er full av prinsipielle ord, som også kan være talt i bestemte konkrete situasjoner. Og hvad nyproduksjonen av stoff og legendedannelsen angår, overser den formhistoriske retning altfor meget hvad det betyr at den synoptiske overlevering er fiksert i Jødeland med dets strenge tradisjonalisme. Overleveringen blev dessuten i den første kristne menighet overvåket av apostlene og andre øienvidner som hadde fått sin ansvarsfølelse og sannhetskjærlighet utviklet under samvær med Jesus (se I Kr 15, 1—2, v. 11). Under disse omstendigheter blir derfor den tid som gikk hen før man begynte å nedtegne overleveringen, altfor kort til at tendenser og praktiske behov kunde omdanne den og en legende- og mytedannelse finne sted.

Vi har ingen grunn til å tro at den synoptiske overlevering gir oss en upålitelig og misvisende fremstilling av Jesu historie. Trangen til belærelse og opbyggelse har nok hatt innflytelse på valget av det stoff som blev fortalt, og det er rimelig at enkeltfortellinger og mindre grupper av fortellinger tidlig har fått en bestemt form og avrunding under overleveringen og benyttelsen av dem. Men dette behøver ikke å ha forandret selve innholdet av det som fortaltes. Det kunde det heller ikke all den stund overleveringen kunde kontrolleres av apostlene og andre øienvidner, som hadde mottatt et sterkt inntrykk av Jesu mektige og hellige personlighet og derfor kunde utskille det som var fremmed for den. Den nyeste almindelige tradisjonsforskning har vist at det er galt ensidig å betone vilkårligheten og omdannelsen i den muntlige tradisjon. Der er nemlig også en selvkontrollens lov i tradisjonen, og denne lov gjør sig gjeldende på den måte at vidnene kontrollerer hinannen innbyrdes og samtidig også gjenfortellerne og disse igjen de følgende fortellere. Derfor kan det hende at muntlige tradisjoner under visse omstendigheter kan holde sig temmelig tilforlatelige århundrer igjennem. Således forteller den trønderske arkeolog Karl Rygh i «Mål og Minne» 1912: «I 1876 blev det fortalt mig inne på Strinden at sagnet gikk at der under en svær klippeblokk i en stor ur skulde ligge en ridder i rustning med sin hest. Han var blitt overrasket av bergskredet da han red forbi, og knust. Jeg tok mig til å grave under klippestykket så langt det lot sig gjøre, og fant ganske riktig

ben både av hest og mann og dertil et ildstål og to spydspisser, uten tvil fra vikingetiden. Der hadde ikke vært nogen gravhaug på stedet» (*Knut Liestöl,* Upphavet til den islendske ettesaga, 1929, s. 188 f., 217 f., 199). I så mange århundrer hadde altså denne gamle tradisjon holdt sig i vesentlig grad pålitelig, og det hadde den naturligvis ikke kunnet hvis det bare var omdannende krefter og ikke samtidig også en viss selvkontroll som var virksom under overleveringen av den. En sådan selvkontroll vil naturligvis gjøre sig gjeldende i meget forskjellig grad under de forskjellige forhold. Men man gjør en stor feil hvis man helt setter den ut av betraktning.

Det er spesielt én omstendighet man mener har virket omdannende på den urkristelige overlevering, og det er troen på at Jesus var nærværende i menigheten og talte gjennem Ånden. Det som Ånden sa, tok man for den ophøiede Jesu ord, og derfor omformet man det som han hadde talt i sin jordiske eksistens efter det som blev sagt av Ånden i menigheten. Derved fremkom der en stadig ny formning av de gamle Jesuord og en produksjon av nye. Men hvorfor lot man ikke disse ord være Jesu ord ved Ånden (se Apok 2, 2, 7, 8, 11, 12, 17), isteden for å si at han hadde sagt dette ved den og den leilighet i sitt jordiske liv? Man må spørre hvordan vidner som hadde hørt Jesu ord, og andre som kjente den festnede overlevering av den, kunde la dette skje. Her setter man selvkontrollen fullstendig ut av betraktning og prisgir den evangeliske overlevering til vilkårlighet og sværmeri, og dog er denne overlevering opstått i de første årtier efter Jesu død i Palestina, hvor alle menigheter stod i nøie kontakt med urmenigheten i Jerusalem og de ledende menn der!

Hvis det stoff som er blitt nedtegnet i våre evangelier, for størstedelen eller en stor del var skapt av menigheten selv, måtte det stemme mere overens med dens interesser enn tilfellet ofte er. Det er nemlig lett å se at det som overlevertes, ikke bart har vært stoff som stemte med disse interesser, men hyppig også ting som likefrem stod i strid med dem. Således når det Mk 3, 21 blir fortalt at Jesu pårørende drog hjemmefra for å gripe ham med makt fordi de trodde han var fra sig selv. Et slikt trekk måtte jo kunne brukes av menighetens motstandere til angrep på Jesus. Eller når det sies

at Jesus engang sa til Peter: «Vik bak mig, Satan!» (Mk 8, 33 = Mt 16, 23). Et slikt trekk stred likefrem mot menighetens interesse, fordi det nedsatte dens første tillitsmann og fører (Mt 16, 18—19, Gl 2, 9). Og likefrem beskjemmende for Peter måtte fortellingen om hans fornektelse være (Mk 14, 66—72 = 26, 69—75 = Lk 22, 56—62).

Hvis formhistorikernes forutsetning om en produksjon av stoff og en legendedannelse var riktig, vilde det være utelukket at vårt greske Matteusevangelium kunde være en gjengivelse av det aramaiske skrift som apostelen Matteus skrev. Ti en stor del av det vilde da bestå av sagn og legender og derfor umulig kunde skrive sig fra et øienvidne som hadde fulgt Jesus og sett det meste eller en stor del av det som fortelles, eller hørt øienvidners beretning om det. Vi vil imidlertid inntil videre ikke gå nærmere inn på dette spørsmål og derfor i denne sammenheng kun fremheve at der i og for sig intet er iveien for å anta at en apostel har nedtegnet allerede fikserte tradisjoner. Kun må han da ha anerkjent deres sannhet og funnet at den anvendte form var så vidt heldig at den fortjente å bevares isteden for å avløses av en annen. Man må i det hele vokte sig for å måle våre evangelister med moderne forfattere som målestokk, da enhver tanke på egen ære var ukjent for dem da de skrev. Som et bevis for at Matteusevangeliet er avhengig av Markus, anfører man, som vi har sett, at det stort sett følger det samme grunnriss som dette siste evangelium: dåp, fristelse, galileisk virksomhet, ophold i Jerusalem, død og opstandelse. Men også et øienvidne måtte kunne benytte den samme disposisjon, hvis han fant den tjenlig for sitt formål og anerkjente at den stort sett stemte med virkeligheten. Og hvis dette grunnriss stemmer med virkeligheten fordi tyngdepunktet av Jesu virksomhet lå i Galilea, er det neppe Markus som har skapt det, men vi må anta at det er blitt fulgt også under den muntlige overlevering, og at det bruktes av Markus og Matteus fordi det allerede hadde festnet sig og vunnet hevd. Anderledes var det senere med Johannes, som åpenbart legger an på å utfylle de evangelieskrifter som allerede forelå, og derfor avviker fra dette grunnriss. Det er heller ikke så som tokildehypotesens talsmenn gjerne sier, at Matteus og Lukas alltid stemmer overens i stoffets rekkefølge, når de har stoff til felles med Markus. Ti fortellingen

om den spedalske kommer Mt 8, 1—4 før helbredelsen av Peters svigermor (v. 14—15) og helbredelsene om kvelden (v. 16—17), mens den Mk 1, 40—45 og Lk 5, 12—16 kommer efter disse begivenheter, og stykkene om aksplukningen og helbredelsen av den visne hånd står Mt. 12, 1—14 efter utsendelsen av de tolv (kap. 10), hos Markus og Lukas derimot før (Mk 2, 23—36, Lk 6, 1—11, se Mk 6, 7 f., Lk 9, 1 f.). Likeså kommer forkastelsen i Nasaret Mt 13, 53—58 efter utsendelsen, derimot Mk 6, 1—6 før den (6, 6—13).

Efter *Johs. Weiss* skal parabeltalen hos Matteus (kap. 13) være et av de mest slående beviser for at denne evangelist har kjent Markusevangeliet og benyttet det som kilde. Matteus føier nemlig ikke her tydningen av ugressparablen til like efter denne, men først efter at han har fortalt lignelsene om sennepskornet og surdeigen og derpå v. 31—35 gitt en avslutning av parabeltalen, og dette synes å være skjedd fordi han følger grunnrisset for parabeltalen i Markusevangeliet, som efter den annen akerlignelse har parablene om sennepskornet og derefter en slutning. Derfor synes tydningen av ugressparablen hos Matteus sammen med lignelsene om skatten og perlen og om noten å være et anhang til det grunnriss Markus følger i parabeltalen (Schriften d. NT., 1907, I, s. 334). Mot denne opfatning kan man imidlertid med rette innvende at det alene er Matteus som gir oss en forståelig sammenheng i parabeltalen. Markus derimot gjør det ikke, da han 4, 1—9 først lar Jesus tale til folket, så v. 10—25 være alene med disiplene og de andre som var med ham, og derpå v. 26—32 (se v. 33—34) igjen tale til den samme mengde. Avbrytelsen v. 10—25 er hos Markus aldeles uforståelig, mens derimot Matteus v. 10 forklarer at disiplene mens Jesus satt i båten og derfra lærte folket, kom ut til ham i båten og spurte hvorfor han talte til det på denne måte i parabler. Disiplene har åpenbart før likesom folket stått på land og hørt Jesus, som efter avbrytelsen igjen fortsetter sin parabeltale til folket. På denne måte blir både avbrytelsen og fortsettelsen av talen forståelig hos Matteus, mens den ikke er det hos Markus.

Også når Matteus efter lignelsen om sennepskornet har en om surdeigen, er han ganske visst oprinneligere enn Markus, som bare har den første. Ti disse to lignelser inneholder samme grunntanke, og en parallellisme av denne art gjenfinner vi ofte hos Jesus (se

Mt 5, 44—47. 6, 24. 7, 7—8. 12, 7—9). Ikke minst er det eiendommelig for ham at han knytter sammen to lignelsessprog eller lignelser med samme pointe, således Mt 7, 6 (å kaste det hellige (offerkjød) til hundene og perlene til svinene), v. 24—27 (å bygge på klippen eller på sand), 9, 16—17 (lappen på det gamle klædebon og vinen i de gamle skinnsekker), 13, 44—46 (skatten og perlen), Lk 15, 2—10 (det tapte får og den tapte drakme). Men forholder det sig så, ligger det nær å anta at også lignelsene om sennepskornet og om surdeigen er talt ved samme leilighet, og at derfor Matteus har den oprinnelige sammenheng, mens Markus, som ikke har den siste parabel, er sekundær. At Mt 13, 34—35 gir en avslutning på parabeltalen samtidig med Markus, kan forklares av at Jesus nu virkelig hadde avsluttet sin tale til folket, og at tradisjonen av denne grunn hadde festnet et tilbakeblikk nettop her. Derimot var tydningen av parablene bestemt bare for Jesu nærmeste krets, og en tydning av ugressparablen fant av denne grunn sted først efter at Jesus var kommet inn i huset (v. 36). Og at Jesus da tilføiet lignelsen om skatten og perlen og om noten, kan ikke forbause, når man betenker at gudsrikeparablene ikke bare var bestemt for folket, men også for den nærmeste krets som omgav Jesus. Således viser det sig at det «slående bevis» som parabeltalen i Matteusevangeliet skal gi for dets avhengighet av Markus, ikke strekker til, og at det tvert imot viser at Matteus her er oprinnelig og Markus sekundær.

Fremdeles anfører man som bevis for Matteusevangeliets avhengighet av Markus at man ofte finner en påfallende likhet mellem disse evangelier hvad den enkelte beretnings form og ordlyd angår. Denne likhet lar sig imidlertid forklare av at der ligger fikserte tradisjoner til grunn både for Matteus- og Markusevangeliet, og at oversettelsen av det første til gresk har funnet sted under benyttelse av Markus. Det er under denne forutsetning forståelig at man i begge evangelier finner et fellesstoff som har påfallende likhet i form og ordlyd. Og hvad likheten med Lukas i ordlyd angår i de partier som vårt evangelium har felles med denne evangelist, og som ikke står hos Markus og derfor antas å tilhøre Talekilden, må man erindre at vi også her har tradisjoner som var fiksert i den muntlige gjengivelse før de nedskreves, og hvis denne muntlige

tradisjon efterhånden også fikk en fast gresk sprogdrakt, er det ikke underlig om man oftere finner en bokstavelig likhet mellem Matteus og Lukas i disse partier.

Måskje har det tradisjonslag som gjengis i disse partier, foreligget også i skriftlig form da *Lukas* skrev sitt evangelium. Efter forordet (1, 1—4) har Lukas kjent mange skriftlige gjengivelser av de første øienvidners og forkynneres tradisjon, og blandt disse mange, som ikke fra først av var øienvidner og ordets tjenere, har sikkert Markus vært, måskje også en kilde som svarer til den såkalte Talekilde. Hvis disse to har vært hovedkildene for Lukas, vil dette si at tokildehypotesen gjelder for Lukas' vedkommende. En sådan Talekilde kan han imidlertid ikke ha ansett for et verk av apostelen Matteus. Ti hvis dette var tilfelle, kunde han ikke i forordet bare ha rettferdiggjort sitt forehavende overfor dem som skriftlig gjengav hvad de første øienvidner og forkynnere overleverte, men han måtte da også ha retttferdiggjort sig overfor dette apostoliske skrift. Det faller også naturligst å opfatte uttrykkene ἀνατάσσεσθαι διήγησιν og παρδιδόναι i innledningen så at de betegner en motsetning mellem en skriftlig gjengivelse og en muntlig tradisjon, og hvis man gjør det, blir der i forordet bare tale om en muntlig tradisjon fra de første øienvidners og forkynneres side. Har imidlertid Lukas ikke kjent noget apostolisk evangelieskrift, så har han heller ikke kjent vårt Matteusevangelium, noget som også fremgår av den omstendighet at han har et annet slektregister, og at han har opstykket bergprekenen og fordelt dens innhold på forskjellige situasjoner, og det vilde han ikke ha gjort hvis han hadde forefunnet den samlet i et skrift av apostelen Matteus (kap. 5—7). Derimot er det mer forståelig at en apostel kan ha tillatt sig nogen frihet i sammenstillingen av Jesu ord, all den stund det i særlig grad var ham om å gjøre å gi leseren taler og utsagn av Jesus.

At Lukas ikke kjenner vårt evangelium, er intet bevis mot dets avfattelse ved apostelen Matteus. Det forelå ennu bare på aramaisk, og det er et stort spørsmål om grekeren Lukas overhodet forstod aramaisk. Iallfall røber han ikke i sine gammel-testamentlige citater noget kjennskap til den hebraiske grunntekst eller en aramaisk targum. Efter Ireneus' utsagn om at Matteus skrev mens Peter og

Paulus virket i Rom (Adv. haer. III, 1, 1), må det aramaiske Matteusskrift være blitt avfattet mellem 60 og 65 e. Kr. Peter kan nemlig ikke ha virket i Rom før 60, da Paulus hverken i sitt brev til romerne eller i fangenskapsbrevene på nogen måte antyder en sådan virksomhet av ham. Samtidig vet vi at Peter og Paulus har lidt martyrdøden omkring tiden for Neros forfølgelse, og Matteus må derfor efter Ireneus' angivelse ha skrevet ca. 60—65 e. Kr. Med denne termin stemmer også en oplysning hos Eusebius, som sier at Matteus skrev da han stod i begrep med å dra ut til andre folk, og at han ved sitt skrift gav sine landsmenn en erstatning for sitt personlige nærvær. Han sier også at alle apostlene forlot Jerusalem og Palestina efter at Herrens bror Jakob var blitt drept (ca. 62 e. Kr.), men før den jødiske krig (66—73 e. Kr., Hist. eccles. III, 24, 6. 3, 2 f.). Er imidlertid det aramaiske Matteusskrift blitt avfattet 60—65 e. Kr., må oversettelsen til gresk settes et par årtier senere, altså ca. 80—85, da den har hatt en forhistorie i muntlige oversettelser. Lukas har derimot visstnok skrevet sitt verk ca. 10 år før Matteusevangeliet forelå på gresk. Der er derfor intet påfallende i at han ikke kjenner vårt evangelium. Derimot kan oversetteren av Matteusevangeliet ha kjent Lukas og under sitt arbeide i nogen grad tatt hensyn til dets ordlyd, og likheten mellem vårt greske Matteusevangelium og Lukas kan derfor, som *Zahn* hevder, dels skyldes denne omstendighet og dels komme av at også den muntlige overlevering på gresk efterhånden hadde fiksert sig i faste former. At en overlevering i gresk sprogdrakt tidlig begynte, og det allerede i Jødeland, er meget sannsynlig, da gresk ikke var et ukjent sprog for jødene der. Således vet vi at der i Jerusalem var synagoger for tilflyttede jøder som talte gresk som sitt morsmål (Act 6, 9, Dalman, Jesus — Jeschua, 1922, s. 3), og likeledes talte en del av urmenigheten der gresk (6, 1).

Som en yderligere innvending mot vårt evangeliums apostoliske avfattelse anfører man at det har mindre anskuelighet og bredde i fortellingen enn Markus (se således 8, 23—27 om at Jesus stiller stormen, 9, 1—8 om den verkbrudne og 9, 18—26 om Jairus' datter) og av den grunn synes å stå fjernere fra begivenhetene enn han. Men dette kan jo bero på en individuell forskjel mellem Matteus og Markus som forfatterpersonligheter, og det kan dessuten også

komme av at Matteus overhodet legger mindre vekt på fortelling og skildring enn på belærelse og derfor med forkjærlighet anfører ord og taler av Jesus. Derfor kan det også hende at han løsriver ordene fra den oprinnelige situasjon og stiller dem sammen av rent saklige hensyn (således i bergprekenen og utsendingstalen kap. 5—7 og 10). Man innvender også mot en apostolisk avfattelse at evangeliet tildels inneholder ord og beretninger som på grunn av sin likhet synes å være dubletter, mens vår evangelist fremstiller dem som forskjellige begivenheter og uttalelser. Således kan nevnes mettelsen av 5000 og 4000 (14, 13—21. 15, 32—39) og fariseernes krav om tegn (12, 38—42. 16, 1—4). Men to fortellinger om en mettelse har også Markus, som efter tradisjonen jo bygger på det Peter har fortalt (6, 17—29. 8, 1—10), og man kan ikke med rette anse det for utelukket at likeartede begivenheter kunde finne sted flere ganger eller et utsagn bli gjentatt ved flere anledninger.

Vektigere er den innvending vi før har antydet, at evangeliet ikke kan stamme fra et øienvidne eller en som levet samtidig med Jesus, fordi det tildels forteller ting som man mener ikke kan ha funnet sted og derfor anser for en legendedannelse (således at Jesus metter tusener, stiller stormen (8, 23—27), opvekker en død (9, 18—26) og vandrer på sjøen (14, 22—33). Det er imidlertid klart at verdensanskuelse og trosstandpunkt nødvendig må gripe inn i spørsmålet om hvad som kan ha funnet sted eller ikke. Den som tror på Jesus Kristus som verdens frelser i helt bibelsk forstand, vil også anerkjenne muligheten av det strengt underbare i hans liv og skjebne og derfor være forsiktig i sin dom om hvad som kan skrive sig fra et øienvidne eller ikke. Uten en Jesus med en overmenneskelig selvbevissthet og underbare gjerninger og hendelser lar det sig heller ikke forstå hvordan den evangeliske tradisjon og den kristne tro overhodet er opstått, da deres oprinnelse i ethvert tilfelle må legges nær op mot Jesu eget liv og derfor ikke kan stå i motsigelse med det inntrykk han selv har gjort. Og den omstendighet at denne tradisjon er fremstått i Palestina og fra første stund av blitt overvåket av apostler og øienvidner, taler sterkt mot den antagelse at den allerede i de første årtier er blitt overdekket av myter og legender.

Man innvender også mot en apostolisk avfattelse av Matteus-

evangeliet at steder som 16, 18 f. og 18, 15 f. på grunn av sin omtale av menigheten har et katolsk anstrøk og forutsetter senere tilstande, og man har derfor hevdet at evangeliet først kan være blitt til henimot 100 e. Kr (Adolf Jülicher, Einleitung in das Neue Testament). Men disse utsagn om menigheten er fullt forståelige i Jesu munn på grunn av den situasjon som opstod under hans virksomhet og som gjorde en utsondring av en ny menighet nødvendig. Den nye menighet betraktet sig også som begynnelsen til et nytt Israel, og lokalmenigheter opstod tidlig (Gl 1, 22). Selv om derfor disse ord var skapt av menigheten, kunde de være opstått årtier før Jerusalem blev ødelagt, og de utelukker derfor ikke at evangeliet er skrevet allerede mellem 60 og 66 e. Kr. Heller ikke utelukker utsagnet 22, 7 dette. Ti at en konge sendte ut en hær for å ta hevn og sette ild på en by, var en så almindelig ting at det kunde sies også før Jerusalems ødeleggelse; det var jo denne skjebne som hadde rammet byen da den blev ødelagt av Nebukadnesar (II Kg 25, 8—9). Derimot taler ἐυθέως 24, 29 til beste for den antagelse at evangeliet må være skrevet før 70 e. Kr, dersom man forstår utsagnet her så at verdens ende skulde komme straks efter ødeleggelsen av Jerusalem. Trodde nemlig evangelisten dette, vilde han efter 70 neppe ha funnet det nødvendig å skrive noget evangelium. Ti et sådant foretagende forutsetter en tro på at der ennu forestår en virketid med store opgaver. Og skrev evangelisten lengere tid efter 70, vilde han neppe ha medtatt utsagnet i en form som så sterkt kunde innby til kritikk som dette ἐυθέως synes å gjøre.

Fremdeles taler 10, 23 for at avfattelsen av Matteusevangeliet har funnet sted allerede før 66 e. Kr. Det sies her at disiplene under sin flukt fra by til by ikke skal komme til ende med Israels byer før Menneskesønnen kommer. Men efter Eusebius var apostlene drevet ut av landet ved utbruddet av den jødiske krig 66 e. Kr., og de kristne i Jerusalem var flygtet til Pella, som ikke var en israelitisk by, men hørte til Dekapolis (H. e. III, 5, 2—3). Hvis derfor Matteus skrev efter 66 og ventet at Herren snart skulde komme, vilde han neppe medtatt et ord som syntes å stå i likefrem motsigelse med virkeligheten og derved innbød til kritikk.

Hvis foranstående utredning er riktig, skulde der neppe være noget iveien for å anta at vårt evangelium er forfattet av en apostel,

og at det er en gjengivelse av det aramaiske Matteusskrift som den kirkelige tradisjon taler om. Man henviser riktignok uavladelig til at den greske sprogdrakt ikke gir inntrykk av å være en oversettelse. Men man må ta i betraktning at gjengivelsen av de evangeliske tradisjoner tidlig kan ha festnet sig i en forholdsvis god gresk sprogdrakt både hos de gresktalende jøder i urmenigheten og i de første hedningekristelige menigheter. Og på den annen side skinner det flere steder igjennem i vårt evangelium at det har et aramaisk grunnlag. Således når det 1, 21 blir forutsatt at navnet Jesus er umiddelbart forståelig, noget det kun var for aramaiske lesere som også kunde hebraisk (Jeschua = Jehoschua, Jahve er hjelp). Fremdeles 5, 10, hvor perf. part. δεδιωγμένοι synes å måtte stå isteden for pres. part. διωκόμενοι og åpenbart er oversettelse av et tidløst aramaisk participium. Og 10, 25 har vi et ordspill mellem «husbonde» og Beelsebul, noget som kun forstodes av dem som visste at dette siste ord betyr boligens herre. I 11, 19 leser Matteus ἔργων mens Lukas på det tilsvarende sted 7, 35 har τέκνων, en variant som kan føres tilbake til en forveksling av det aramaiske abadeh (sine gjerninger) med abdeh (sine tjenere, i henhold til steder som Prov 1, 8. 2, 1. 31, 2 fritt gjengitt med børn). Og 16, 19. 18, 18 har vi ordene «binde» og «løse», som er bokstavelig oversettelse fra aramaisk og ikke kunde forståes av nogen greker uten forklaring.

Hvor nøiaktig oversettelsen av det aramaiske Matteusskrift er gjennemført i vårt greske evangelium, kan vi ikke bedømme. Heller ikke kan vi vite om den inneholder utvidelser og tillegg (som Joh 21). Kun er det klart at den i alt vesentlig må ha vært en tro gjengivelse av orginalen, da de som også kjente det aramaiske skrift, ellers ikke vilde ha anerkjent den som apostelen Matteus' evangelium.

HVAD BETYR AUGUSTANA FOR VÅR FORKYNNELSE[1])

Av J. Smemo.

De som på fruktbar vis skal kunne tale sammen om dette spørsmål, må i hovedsaken være enige om hvad Augustana *er*. Men der begynner som bekjent straks forvirringen i nutidens evangelisk-lutherske teologi. — Den er vår særkirkelige bekjennelse. Vel, men hvad betyr overhodet «bekjennelsesskriftene» — man setter ikke ugjerne ordet i gåseøine — i vår kirke? Er de ikke helst å betrakte som stivnede levninger fra den tiden da man ennu innbildte sig at kristendom er en «lære»? Og er ikke nettop Augustana både så tørt læremessig og så utpreget leilighetsbestemt at det for moderne religiøs bevissthet synes temmelig håpløst å tenke sig etablert nogen aktuell livskorrespondanse mellem den og forkynnelsen?

Det er fullt op av ting som kunde nødvendiggjøre slike prinsipielle overveielser. Både direkte ytringer innen vår egen kirke og utenforståendes dom om tingene viser det. Således har Alfr. Th. Jørgensen nylig gjort opmerksom på hvordan det for katolsk betraktning tar sig ut med bekjennelsens stilling i den lutherske kirke for tiden. Han citerer Münchener-teologen Paulus, som uttrykker sig slik omtrent: den moderne protestantisme har helt frigjort sig fra den augsburgske bekjennelse; denne har for lenge siden ophørt å være lutheranernes felles trosbekjennelse; det er bare de ortodokse som ennu holder fast ved den.[2]) Her hjemme er Augustana-jubileet nettop blitt omtalt i en artikkel som uten videre slår fast at dette bekjennelsesskrift «er oss temmelig fjernt». Og skjønt det fremstilles som lite heldig at vi overser det «så helt

som vi pleier å gjøre», så vurderes det dog prinsipielt ikke anderledes enn som «et klassisk kirkehistorisk dokument».[3])

En ting av rent historisk art får nu iallfall stå fast: Augustana fremstod i 1530 ikke som forslag til en ny opfatning av kristendommen ved siden av andre opfatninger, ikke som et kløktig uttenkt læreskrift som skulde brukes til å dunke anderledes tenkende kristne i hodet med, men som *sammenfatningen av reformasjonskirkens frelsesbudskap!* Det gjaldt Guds sannhet og sjelens evige salighet. Og bak de enkle ord, som undertiden endog er påtagelig forsiktige, stod menn med vilje til å tåle alt for den gode bekjennelses skyld. Han er helt symptomatisk den markgreve Georg som nede i Augsburg sier Karl V. like i ansiktet: «Ehe ich wolle meinen Gott und sein Evangelium verleugnen, ehe wollt ich hier für Ew. Kaiserliche Maj. niederknien und mir den Kopf abhauen lassen.» — Og slike ord var ikke bare uttrykk for en het stemning disse sommerdager i Bayern. Melanchton vet nok hvad han sier når han siden i Apologien forsikrer: «Hvem vilde ikke glede sig ved å dø under bekjennelsen av slike artikler!»[4])

Dette er ånden i den krets hvor Augustana opstod. *Det* skal i ethvert fall huskes av den slekt som ser sig nødt til å konstatere at et slikt dokument «er oss temmelig fjernt».

Selvfølgelig består der et *problem* som heter «bekjennelse og forkynnelse» også for dem som kjenner de lutherske symboler som det mest naturlige og adekvate uttrykk for sin kristentro. Den bundethetens og frihetens dialektikk som karakteriserer det rette forhold til trossymbolene, vil alltid være et stående teologisk tema. Men det kan vi jo ikke ta op til drøftelse her. Her går jeg in medias res og taler som evangelisk-luthersk prest til evangelisk-lutherske prester. D. v. s. det er vår egen fane vi befinner oss under. Nu stanser vi bare et øieblikk og betrakter banneret, fordyper oss påny i vårt program, ildnes og styrkes ved å lytte til det løsen som for 400 år siden blev opfattet så skarpt og sendt videre så klart at årene 30, 1530 og 1930 kunde bli ett i bekjennelsen av Kristus.

Står vi slik i den rette bundne stilling til bekjennelsen — som samtidig er den rette frie, fordi den er et indre avhengighetsforhold til vår eneste sanne autoritet — så skulde vi også kunne forvare vår fot mot de to utglidninger som unektelig truer «bekjennelses-

troskapen». Ikke vil vi da tillegge symbolene annen autoritet enn den indirekte og avledede som tilkommer dem; for vi vet med Luther at verbum Dei condat articulos fidei et praeterea nemo, ne angelus quidem; og vi har med konkordieformelen rede på at symbolene ikke som Skriften er dommere men bare vidnesbyrd og erklæringer om troen.[5]) Heller ikke vil det da falle oss lett å nytte bekjennelsen som våben i en teologisk florettfektning om spissfindige detaljspørsmål; for vi glemmer ikke at den fra først av betydde det troens slagsverd som skulde avgjøre kampen om liv eller død, og at det aldri får vanæres ved å brukes til lek.

Hvilken hjelp, hvilke direktiver har altså denne bekjennelse å by vår *forkynnelse* — det er spørsmålet. Ikke historiske sammenhenger er det vi efterlyser, og heller ikke går vår interesse på den i engere forstand dogmatiske betydning som Augustana sikkert også har. Men vi stiller selve det budskap vi har å bære frem inn under det prøvende og rensende lys fra den bekjennelse som i spesifikk mening er vår kirkes symbol.

Vi vil også hele tiden ha in mente at det er *vår* forkynnelse vi tenker på. Hver tid trenger sin kritikk og sine korrektiver. Ved nærmere eftersyn turde det hende at nettop vår tid — bevisst og ubevisst — i særlig grad venter på hjelp fra konfessorene fra 1530, at m. a. o. den Augustana som tiden synes står sig så fjernt, er forbausende tidsmessig.

I.

Augustana rekker oss sin første og likefrem frelsende hjelp ved å *begrunne forkynnerembedets gudgivne rett og herlighet*. Den vil m. a. o. hjelpe forkynnerne til den *frimodighet* og den *myndighet* som skal kjennetegne kristelig forkynnelse og forlene den med den rette kraft og de sanne virkninger.

Bekjennelsen har ingen egen artikkel om Guds ord som eneste norm for kristen tro og lære.[6]) Men det er noksom klart hvordan hvert minste ledd hviler på denne forutsetning. Artikkel 5 avviser også uttrykkelig den mening som gjendøperne og andre forfektet, at Ånden — og dermed troen — kan bli menneskene til del uten det utvortes ord. Nei, ene og alene ved ordet og sakramentene som

midler gis den trosvirkende ånd. Forat vi skal kunne komme til denne tro, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta. Og dette er ikke et menneskelig påfunn, ikke et arbeidsmiddel i fromme anstrengelsers tjeneste. Men bekjennelsens institutum er virkelig guddommelig innstiftelse. Derfor sier den tyske tekst også bent frem: Solchen Glauben zu erlangen, hat *Gott* das Predigtamt eingesetzt.

Forkynnelsen er altså ikke noget utslag av menneskelig initiativ, men skjer efter guddommelig forordning. Den er ikke de enkeltes sak, men kirkens. Den utøves ikke i bevissthet om en umiddelbar Åndens drift, men dens organ er et embede. Og dette embede er konstant, slik at forkynnelsen intet sporadisk-tilfeldig har ved sig. *Normalt* er det slik: forkynnelsen er overlatt til et konstant embede som Gud selv har innsatt i menigheten.

Hvor høit dette embede vurderes, kan vi videre se under omtalen av skriftemålet og avløsningen, som jo intet annet er enn en særegen funksjon av forkynnerembedet. Om den ting sier artikkel 25: «Folk blir undervist om å akte absolusjonen såre høit, fordi den er Guds røst og tilsies efter Guds befaling. Nøklemakten holdes i ære, og man påminner folk om — — at vi skal tro på denne avløsning som en røst der lyder fra himmelen.» For Melanchton er denne funksjon av forkynnerembedet så vesentlig at han i Apologien hevder: «Også vi beholder skriftemålet, særlig for absolusjonens skyld, for den er Guds ord som nøklemakten med guddommelig autoritet tilsier de enkelte. Derfor vilde det være ugudelig å ta bort fra kirken den private absolusjon. Og ikke forstår de hvad syndenes forlatelse eller nøklemakt er som forakter den private avløsning.»[7])

Her er ordet nøklemakt brukt i den engere mening om makten til å tilsi eller nekte syndstilgivelse. Artikkel 28 viser imidlertid at Augustana prinsipielt vil ha ordet opfattet som uttrykk for det kirkelige embedes myndighet overhodet: «De lærer nemlig at nøklemakten eller bispemakten ifølge evangeliet er en makt eller et mandat fra Gud til å forkynne evangeliet, til å løse eller binde synder og til å forvalte sakramentene.»[8])

Det er i Augustana en selvsagt ting at denne embedsmyndighet ikke kan utøves ved andre midler enn ordet og sakramentene.[9]) Men nettop derfor må embedet skattes så høit for sin herlighet.

Ti, sier Apologien, «det er nyttig å smykke ordets tjeneste med all den ros som det bare går an.» Ja, når bare embedet forståes rett som *ministerium verbi*, så skulde Melanchton og hans venner ikke være uvillige til å kalle både embedet og håndpåleggelsen for sakramenter![10]) Med denne lære om ordets tjeneste gjennem forkynnelse, absolusjon og sakrament mener de overhodet — og de konstaterer det med triumf — at man *øker* nøklemaktens og sakramentenes, d. v. s. kirkeembedets verdighet![11])

Ut fra denne grunnstilling må vi nu forstå den så omdebatterte artikkel 14: «Om den kirkelige embedsstand lærer de at ingen bør i kirken offentlig lære eller forvalte sakramentene med mindre han dertil er rettelig kallet.»

Det kan ikke nektes at Augustanas forsiktige taktikk preger denne artikkel i særlig grad. Slik er den formet at motstanderne godkjente den helt — under den forutsetning at den ordo der tales om, virkelig gjelder den kanoniske ordinasjon. Men nettop dette var det jo konfessorene nektet nødvendigheten av. For dem var kirkelig rettsorden og embedsgrader et adiaforon, og når det skadet evangeliets sak, et avgjort onde. Likevel er artikkel 14 et adekvat uttrykk for evangelisk syn, idet den rummer de to hovedtanker: at embedet er et ministerium verbi et sacramentorum, og at det er kirkens sak å kalle disse tjenere. Bare Romerkirken, som legger vesentlig vekt på *hvordan* kallelsen skjer, trengte underforståtte supplerende forklaringer. I det evangeliske symbol var artikkelens få og klare ord nok.

Men så får vi også høre hvad disse ordene sier: «Dieser Glaubenssatz besagt rundveg: das geistliche Amt allein darf in der Kirche predigen und die Sakramente spenden. Es ist also das geistliche Amt durch das allgemeine Priestertum keineswegs auf die Seite gesetzt oder in seiner Bedeutung herabgemindert. Jeder ist Priester, aber nicht jeder ist Pfarrer. Die Christenheit überträgt das geistliche Amt denjenigen, die sie offiziell beruft zu Predigern, Pfarrern, Pastoren und wie die Namen alle heissen.»[12]) Og at vi med denne prinsipielle forståelse ikke har gjort noget skritt tilbake til romerske hierarkteorier, men befinner oss på trygg luthersk grunn, det kan vi overbevise oss om f. eks. ved Luthers kjente ord i skriftet til den kristne adel: «Denn weil wir alle gleich Priester sind, muss sich

niemand selbst hervortun und sich unterwinden, ohne unser Bewilligen und Erwählen das zu tun, des wir alle gleiche Gewalt haben.»

Det ligger her helt utenfor vår interesse å drøfte legmannsprekenens rett og plass innenfor en evangelisk kirke. Om den ting vil enhver ansvarsbevisst nutidig evangelisk teolog ha en god del mer å si enn det negative som synes inneholdt i Augustanas artikkel 14. Men det skal vi altså ikke befatte oss med her. Her spør vi bare efter hvad Augustana betyr for *vår* forkynnelse, d. v. s. for oss som nu i vår kirke innehar dette bestemte embede med den spesielle opgave og det særegne mandat. Det kunde jo muligens være nogen iblandt oss som står tvilende overfor denne spesifikke myndighet, ja som overhodet kanskje ikke er så overbeviste om at vi er *rite vocati* — kirkelig sett. Moderne protestantiske prester kan jo la nokså grunnleggende ting være diskutable! Ut fra Augustanas syn må begge muligheter utvilsomt skytes til side som anormale. Og vi kan bare fortsette å tale sammen som prester der tror at vår kirke er en virkelig kirke, og vet at de selv har fått en fullt legitim tjeneste der. Trenger vi da nogen hjelp fra den Augustana som så sterkt prøver å begrunne forkynnerembedets gudgivne rett og herlighet?

Spørsmålet gjelder ikke nu om vi holder dyktige taler og varme prekener, men det spørres om vi er myndige forkynnere som vi skal være. Det første er et forholdsvis rimelig publikumskrav, som sikkert ikke få iblandt oss opfyller ganske bra. Det siste uttrykker Guds forventning til oss; og hvem kan da bli stående?

Hvad er det da som mangler? Det er lett å svare at der mangler personlig guddommelig kallsbevissthet. Og det er selvfølgelig sant. Men samtidig er det et vrangt og vill-ledende svar, fordi det er — ja jeg våger uttrykket: overspent. Forutsetningen for et slikt svar er jo den formening at Gud kaller hver enkelt av sine tjenere med et spesielt kall til en spesiell opgave. Men i denne umiddelbare og eksklusive forstand er da det vitterlig ikke tilfelle. Profeten er i Guds rike alltid en undtagelses-skikkelse. Ordinært får Gud sitt verk utført ikke gjennem profeter men gjennem — prester. Idet Han nemlig har gitt ordet og sakramentene til sin menighet, som så overdrar den hellige embedsutøvelse til dem den finner skikket.

Så lenge kirkens forkynnere ikke har sett den sanne sammenheng her, vil flertallet av dem nødvendigvis være uten den frimodighet som gir deres ord og virke makt. Den umiddelbare kallsbevissthet som fyller profeten, hverken kan eller skal de eie. Og nogen annen befullmektigelse kjenner de ikke. Så kommer de til å søke begrunnelsen for sin viktige livsgjerning snart i stemningsbetonte og illusoriske fornemmelser av en spesiell Åndens drift, snart i sine egne personlige forutsetninger. Og deres forkynnelse vil preges av en stadig skiftende karakter, like fra den forlorne profetiske gestus til den selvbevisste eller forsakte — men alltid like betydningsløse — hevdelse av egne anskuelser. Men én ting mangler ganske: den virkningsfulle myndighet som flyter av bevisstheten om å tale og handle med fullmakt.

Her kommer vår bekjennelse oss til hjelp ved å minne oss om at vi eier en slik fullmakt i det forkynnerembede som er oss overdratt. Har vi på rett vis fått det av kirken, så er vi også munn for den levende Guds menighet som er sannhetens støtte og grunnvoll, så er vi dens befullmektigede med krav på all den respekt som ordet og sakramentene gir rett til å kreve.

Der finnes ikke overflødig meget av denne ærbødighet for «nøkleembedet» nu. Men mon vi ikke har første og største skylden for det selv? Ikke bare ved at vi praktisk har skjøttet det for dårlig, men like meget fordi vi selv ikke vurderte det efter dets høie egenart. Også her gjelder det at vi blir ikke aktet høiere av andre enn vi akter oss selv. Og når prestene selv stadig er de ivrigste til å sette «embedet» i gåseøine, kan man da vente nogen rett forståelse for det fra de andre? Når innehaverne av embedet selv ikke kjenner og respekterer noget rite vocatus lenger, men forsvarer alles like rett til å drive selvbestaltet forkynnelsesvirksomhet med ord og sakrament, da blir der jo ikke noget hellig embede å hedre lenger, men bare en alles anledning og lyst til å kritisere alle.

Jeg er selvfølgelig ikke blind for de misforståelser og de misbruk som en slik betoning av kirkeembedet kan gi anledning til. Det kan vi ikke tale om her. Slike muligheter for utskeielser fritar oss i ethvert fall ikke for overhodet å gå inn på tingen. Og jeg tror at en *riktig evangelisk* forståelse av nøklemakten, slik som Augustana hevder den, vilde bety en så frigjørende og styrkende makt i for-

kynnernes sinn at hele deres ferd skulde farves av det. Det skulde øke våre chanser overfor den verden som liten eller ingen interesse har av våre uforgripelige personlige religiøse anskuelser, men som stunder desto mer efter et myndig objektivt sannhetsbudskap. Det skulde glede og styrke våre menigheter, hvor det sitter så mange usikre og forsakte små lemmer og lytter efter det autoritative ord. Og det skulde gjøre gjerningen vanskeligere for alle dem som i subjektivistisk selvtekt optrer og forvirrer sjelene og splitter menigheten.

Frimod og myndighet skulde det forlene forkynnerne og deres gjerning med. Men ikke med selvhøie tanker! Nettop som befullmektigede er jo deres person uvesentlig, og fordi embedet har en fast form og et bestemt opdrag, er der ingen anledning til å glimre med privatmeninger og egne bedrifter. Fremfor alt vil der da bli endegyldig slutt på den primitivt-magiske og formastelige idé, som i det siste igjen har dukket op,[13]) at forkynneren, resp. liturgen, gjennem embedet og dets teknikk har Gud i sin makt og kan tvinge Ham til å stige ned med sine gaver. Den evangeliske prest glemmer ikke at den samme artikkel i Augustana, som handler om det kirkelige embede, slår fast at om embedsutøvelsen skal resultere i den trosfødsel som er dens mål, det er fullkommen avhengig av ubi et quando visum est Deo. D. v. s. at er det nogensinne sant at vi ingen ting kan gjøre uten Ham, så er det som prester. Slik står det med herligheten *vår*. Men det gjør intet skår i forkynnerembedets herlighet. For det er gitt av Gud til Hans kirke som medium for Hans ord.

II.

I en skisseaktig fremstilling av Augustanas betydning for forkynnelsen som denne, nytter det jo ikke å ta for sig de enkelte punkter hverken i bekjennelsen eller i prekenen, og på den måten besvare enkeltspørsmål som reiser sig. Vi må nøie oss med å klarlegge de hovedmotiver som bekjennelsen bæres av og søke rent prinsipielt å anvende dem på forkynnelsen. Til slutt vil vi så kaste et raskt blikk på konfesjonens konkret-aktuelle innhold og se om det har noget særskilt bud til oss.

Såvidt jeg kan se, er det to motiver som er de drivende i Augustana, de samme to som kanskje kan sies å være de vesentligste i hele den lutherske kamp for en evangelisk reformasjon. De kommer begge helt programatisk til uttrykk i et utsagn i Apologien som lyder slik: «*Det er en viktig sak vi strides om, nemlig om Kristi ære, og om hvor fromme sjeler skal søke en sikker og fast trøst, om vi skal sette vår lit til Kristus eller til våre gjerninger.*»[14])

Altså to motiver er det som beveger konfessorene: et teocentrisk-teologisk — Kristi ære; og et soteriologisk-pastoralt — samvittighetenes trøst. Disse to hovedinteresser var det de så truet i pavekirken, under disse to hovedsynspunkter ønsket de sitt budskap betraktet.

1. Tar vi *det teocentriske motiv* for oss, så vil det være naturlig først å peke på hvordan det i Augustana hevdes med henvisning til *Guds skaperordning* som en lov der gjør alle menneskelige bud til intet. Det gjelder naturlige forordninger som ekteskapet, verdslig statstjeneste, borgerlig erhverv og forretningsliv — forhold som alle er der efter Guds vilje, men som pavekirken hadde bragt villrede i med sitt cølibat for geistlige, med klostervesen og verdensflukt, med sin lære om de «evangeliske råd» og de to slags etikk. Her gjelder det for Augustana å slå ned alle selvbestaltede menneskepåfunn og hevde Guds suverene skapervilje. Et par citater fra artiklene 23 og 27 vil være nok til å gjøre stillingen klar: «Man leser om eksempler på mennesker som har forlatt ektefelle og embede i staten og gjemt sig bort i klostrene. Det kaller de å fly verden og søke et liv som er mer velbehagelig for Gud, og de innser ikke at man skal tjene Gud nettop i de bud Han selv har gitt, ikke i bud som er uttenkt av mennesker. Ethvert liv som grunner sig på Guds anordning, er godt og fullkomment.»[15]) «Ti Guds bud og anordning kan ingen menneskelig lov og intet løfte opheve.»[16])

Allerede i disse og lignende utsagn glir tanken ganske av sig selv over fra Guds almindelige viljesåpenbaring i skaperordningen til den spesielle i *ordet*. Og skjønt selve konfesjonen, som vi nevnte ovenfor, ikke har nogen uttrykkelig henvisning til dette utslag av den teocentriske orientering, så er det en stadig underforstått forutsetning at det er Skriftens suverene guddomsord som avgjør tingene.

Særlig betegnende er et sted i Apologien som taler om at drømmen om gjerningenes vei til Gud og til rettferdighet av naturen er inngrodd i menneskehjertet, og konstaterer at denne formening «kan ikke utdrives uten at vi blir lærte av Gud. Men fra den slags kjødelige meninger må sjelen ropes tilbake til Guds ord.»[17])

Men innholdet av Skriften er Kristus. Og så finner det teocentriske motiv sitt mest umiddelbare uttrykk i en gjennemført *kristocentrisitet*. «Det er en viktig sak vi strides om, nemlig om Kristi ære.» Under det synspunkt stilles alle troens tvistepunkter. Men det centrale trospunkt er *rettferdiggjørelsen*. Den og Kristus hører derfor sammen som for Luther Gott und der Glaube. Og den som ser bort fra denne ene midler og søker sig nogen som helst egen vei til Gud, han forakter Kristi fortjeneste og nåde,[18]) han krenker Kristi lidelses ære,[19]) han berøver Kristi verk og velgjerninger all ros.[20]) Da forstår vi vel også bekjennelsen når den påstår at «enhver gudsdyrkelse som uten Guds befaling av mennesker er innstiftet og utvalgt til å fortjene rettferdiggjørelse og nåde, er *ugudelig* (impius)».[21]) Ja, så konsekvent er reformasjonskirken i hevdelsen av sin centralidé om Kristus som den ene midler at Apologien kan si: la oss sette at kjærligheten og gjerningene er tilstede — de kan dog likevel ikke være nogen forsoning for synden og nogen rettferdighet for Gud, fordi det embede tilligger en annen: Kristus; og Kristi ære skal og kan overhodet ikke overføres på oss og det vi gjør![22])

Altså: Gud i Kristus er absolutt enehandlende subjekt i forholdet mellem Ham og oss. Troens rettferdighet, som er den sanne evangeliske gudsdyrkelse, består i at Han gir og vi tar imot, mens lovens falske orden går den motsatte retning: vi tilbyr Ham våre fortjenester.[23]) Men det Han tilbyr, er syndenes forlatelse. Å ta imot denne gave i tro er derfor den høieste ære man kan bevise Kristus, å tvile på tilgivelsen er å forhåne Ham.[24])

Dermed er det alt antydet at også *syndsbegrepet* er fattet ut fra rent teocentrisk innstilling. Artikkel 2 definerer primært synden som det å være uten frykt for Gud og uten tillit til Ham, først dernæst blir også den onde lyst nevnt.[25]) Til dette svarer det at den kristelige *fullkommenhet* for Augustana består — ikke i opfyllelsen av selvvalgte krav og i ekstraprestasjoner — men i «alvorlig å

frykte Gud og samtidig ha en hjertelig tillit — og endelig flittig gjøre gode gjerninger og røkte vårt kall».[26])

Og ikke minst når det dreier sig om dette siste moment, «*etikken*», er den teocentriske motivering beherskende. På spørsmålet om hvorfor vi skal anstrenge oss med gode gjerninger når de ikke kan skaffe oss nogen fortjenester hos Gud, svarer både artikkel 6 og 20 kort og godt: *propter voluntatem Dei* — fordi Gud så vil det! Apologien utvikler dette nærmere, viser hen til Guds bud og forordninger som kilden til vår erkjennelse om hvad der er troens gode frukter, og sammenfatter alt i den sats at «disse frukter har Guds befaling og må skje for Guds æres og befalings skyld».[27]) Og fordi denne lovopfyllelse er en trosrettferdighetens frukt, tilkommer æren også for den alene Kristus.[28])

Hvordan en slik teocentrisk orientering bør forme og befrukte vår forkynnelse, skal jeg ikke prøve å utvikle videre vidløftig. I den siste tid er det blitt minnet om dette moment så ofte og så sterkt at vi her kan frita oss for å gå i enkeltheter.[29]) Og i det hele tatt kan jo et slikt problem ikke deles op i detaljspørsmål, men må så å si løse sig selv ut fra en gudfryktig grunnstilling. Å vise at Augustana har denne grunninnstilling er min hovedinteresse her. Jeg frykter for at det ikke er så almindelig erkjent som det burde. Den teocentriske orientering har altfor meget vært betraktet som et særmerke for reformert tro og teologi. Det er den jo. Men den oprinnelige lutherdom er ikke mindre sterk i så måte. Den er bare ikke ensidig, men har sin utfylning i det pastorale motiv vi straks skal komme til. Imidlertid er det ikke tvil om at dette siste synspunkt efterhånden er blitt gjort gjeldende på en slik måte at det har krenket det første. Den apostoliske regel «sannheten tro i kjærlighet» er faktisk blitt opfattet som om kjærligheten gav rum for en viss modifikasjon, eller i alle for en viss forsiktighet, i hevdelsen av sannhetskravet. Om en slik tanke kan der jo ikke være tale. Og det jeg her har dratt frem fra Augustana, skulde være nok til å vise den absolutte og altbestemmende egenart av Guds sannhet som også den hevder.

Kvintessensen av det krav som bekjennelsen dermed stiller til vår forkynnelse, er kort og godt den at det er *Guds ord* vi skal bringe. Om budskapet passer for tidens mennesker, om det tiltaler den

troende menighet, om det gjør forkynneren selv avholdt, om det fremmer våre kirkelige eller organisasjonsmessige bestrebelser, o. s. v., o. s. v. — det er alt sammen uvedkommende og utilstedelige spørsmål for den mann som står på prekestolen. Overfor alle den slags hensyn gjelder Ambrosius' ord at «intet er så rett prestelig som å tale fritt». Men fri i denne mening blir bare den som er absolutt bundet av det ene hensyn: hvad sier Gud? Fryktløs overfor enhver person og enhver konsekvens blir bare den som frykter Ham. Det er den lutherske bekjennelses kristelige adelsmerke at den er gjennemtrengt av denne sanne gudsfrykt, og det er i nøieste sammenheng med denne radikale teocentriske orientering at Augustana, tross sin meget omtalte «Leisetreten», faktisk er blitt et av den kristne kirkes mest fritalende vidnesbyrd. Når konfessorene setter ordet fra Ps. 119_{46} som motto over bekjennelsen, er det derfor ikke nogen tilfeldig riksdagspryd, men det slår an selve kammertonen for alt det som siden lyder: «Jeg taler om dine vidnesbyrd for konger og skammer mig ikke!»

Den praktisk-aktuelle anvendelse av dette synspunkt i forkynnelsen kan vi altså ikke nærmere gå inn på. Derimot vil jeg ennu sette fingeren på en ting som jeg tror nettop nutiden trenger å bli minnet om: at Augustanas teocentrisitet praktisk og faktisk alltid er *kristocentrisitet*.

Det går jo an å hevde de teocentriske interesser på en slik måte at de ikke bare blir stillet i motsetning til de antropocentriske, men også setter de kristocentriske i skyggen. Det kan skje ved at man orienterer sig vesentlig omkring skaperguden og glemmer at våre øine er sløret e og ute av stand til å se Ham klart i skapningen. Det samme inntreffer når man holder sig bare til loven og overser at det aldri fører til full gudserkjennelse. Akkurat like ufruktbart er det når man pukker på en almindelig gudsidé og et ubestemt gudsordbegrep og forveksler religiøse abstraksjoner med konkret åpenbaring. Det går i det hele tatt den veien når man ikke klart har erkjent og stadig holder sig for øie den lutherske innsikt at «ich finde Gott nirgends denn allein in Christo». Og det er vanskelig å fri sig for inntrykket av at en del av den nyere teologi ligger under for farene her. Den kan finne så sterke, rent uimotståelige uttrykk om Gud. Men dens Kristusvidnesbyrd virker ved siden derav så kraftløst.

Her står Augustana som en trygg veileder med sitt spesifikke uttrykk for teocentrisiteten: «Kristi ære.» Hvor *det* er hovedsiktepunktet, forstår man nok å iaktta Guds vesen og respektere Hans vilje både i skaperordningen og i budene og i de logoi spermatikoi som den almindelige religionsåpenbaring rummer. Men samtidig vet man beskjed om at alle disse rikdommer ligger nedlåst i skrin som bare lar sig åpne med den nøkkel som er rakt oss ved åpenbaringen i Kristus.

At forkynnelsen skal være Kristus-forkynnelse er utvilsomt det viktigste enhver forkynnerslekt trenger å høre. Men overfor en teologi og en forkynnelse som igjen har fått øie for den *suverene* Gud, må det jo med dobbel kraft betones. Ellers vil resultatet bli en kanskje både sterk og stortalende og gudfryktig utseende religiøsitet, men ganske sikkert bare en dårlig kristendom.

2. Det annet motiv som uroer og driver Augustanas menn er det *soteriologisk-pastorale* spørsmål om «hvor fromme sjeler skal søke en sikker og fast trøst». Så bestemmende er denne sjelesørgeriske interesse at bekjennelsen selv engang under behandlingen av centralleddet om trosrettferdigheten kategorisk erklærer: «Hele denne lære må henføres til den kamp den forferdede samvittighet utstår, og kan uten denne kamp ikke forståes.»[30])

Det er ikke falt våre konfessorer inn at dette «antropocentriske» synspunkt skulde stå i noget slags motsetning til det teocentriske vi just har talt om. Bare en abstrakt teoretisering kunde falle på noget slikt. For i virkeligheten er jo ikke synspunktet antropocentrisk, men nettop soteriologisk og henger som sådant organisk sammen med det teocentriske. Gud vil at menneskene skal frelses og samvittighetene trøstes. Derfor skal vi ville det samme.[31]) Beveges reformatorene altså ved talen om det teocentriske motiv av *tro* i ordets videste og dypeste mening, så viser betoningen av det pastorale synspunkt at de også kjente *kjærligheten* i dens reneste og egentlige skikkelse: som vilje til sjelenes frelse.

Denne sjelesørger-kjærlighet var senmiddelalderens pavekirke fattig på. Nettop fordi den ikke kjente den rette frykt for Gud, var den også så fremmed for kjærligheten til sjelene og så uinteressert i deres dypeste bekymring. Vi merker anklagen som ligger

i det Augustana-citat jeg nevnte istad: hele reformasjonsbevegelsen forblir uforstått fordi man ingen ting kjenner til samvittighetenes kamp! Nei, Romerkirkens «sjelesørgere» strir for andre interesser: med forferdelse tilbakeviser de reformatorenes angrep, som synes dem å true kirkens og prestenes forrettigheter. Melanchton kan bare svare at det har han nu slett ikke talt om. Kirken og dens menn må gjerne beholde sine prerogativer, når de bare vil låne øre til den interesse konfessorene fører ordet for: «Gid våre motstandere til gjengjeld vilde høre menighetenes og de fromme sjelers klager!»[32])

Som disse menigheters og disse sjelers talsmenn følte de evangeliske representanter i Augsburg sig. Derfor er den augsburgske bekjennelse også blitt et sjelesørger-dokument av enestående art og verd.[33]) Særlig i annen del av konfesjonen, som handler om de misbruk som er avskaffet i de evangeliske menigheter, er samvittighetenes rett det hensyn som der argumenteres med i hver eneste artikkel. «Kirkeskikker er nødvendige ene og alene for å undervise de ukyndige,» heter det rent prinsipielt.[34]) Og efter samme prinsipp er alle bud og forbud ved siden av rettferdiggjørelsen fordømmelige i samme grad som de fordunkler nådens glans og forstyrrer sjelenes hvile i troen.

Hvor tidsmessige Augustanas direktiver på dette punkt er, springer straks i øinene. Vår slekt roper jo på «sjelelig hygiene», på sjelesorg! Hvad vår bekjennelse kunde ha å si oss for sjelesorgen i engere mening, skal vi nu ikke her befatte oss med. Her taler vi jo om forkynnelsen. Men nettop forkynnelsen må bæres og preges av dette pastorale sinn. Den skal selv intet annet være enn sjelesorg.

Det forekommer mig at dette synspunkt er særlig aktuelt ikke bare p. g. a. det behov tiden røber, men også fordi den moderne teocentriske innstilling, som i sig selv er så absolutt riktig, fører til skjevhet og vanmakt hvis den ikke får sitt komplement i en sterk og varm sjelesørger-interesse. Augustana viser oss her tilbake til Ham som er vår bekjennelses egentlige gjenstand. Ingen sa sannheten så frimodig som Han — frigjort som Han var fra alle andre hensyn enn Faderens vilje og ære. Men samtidig næret Han som ingen annen den hjertelige medynk med sjelene — både de våkne og engstede og de sovende og selvtrygge. Den ille medfarne, hyrde-

løse og rådløse flokk syntes Han hjertelig synd i, og det Jerusalem som befant sig så vel i sin sorgløse egenrettferdighet, nettop det gråt Han over. Han som fortærtes av nidkjærhet for det som hørte Gud til, brente just derfor av lidende kjærlighet til de sjeler som jo alle egentlig er Guds eiendom. Det teocentriske og det pastorale motiv gikk for Ham i ett.

Den sjelesørgeropgave som Augustana ivaretar, er, som vi så, å vise «fromme sjeler» hvor de skal søke «en sikker og fast trøst», eller anderledes uttrykt: det er frelsesvisshetens sak den fører. All evangelisk sjelesorg har selvsagt sitt mål der. Men nettop fordi frelsesvissheten er målet, må en nutidig forkynnelse som vil være sann sjelesorg, *begynne* — ikke med å trøste men med å engste samvittighetene. Fordi *frelses*-visshet bare kan gjelde *fortapte* sjeler, og fordi frelses-*visshet* bare kan tilegnes av *forferdede* samvittigheter.

I den opskakete pavekirke Augustana-mennene befant sig i, var dette forberedende sjelesørgerarbeide for en vesentlig del utført. Loven — i god og dårlig mening — hadde gjort sitt verk. Konfessorene gir gang på gang gripende uttrykk for all den samvittighetsnød kirken rummet. Anderledes står det til hos oss. Syndenød og samvittighetsnag er høist umoderne begreper. Når der engang iblandt likevel viser sig symptomer på denne gammeldagse sykdom, så ser folk flest på det med en blanding av forundring og medlidenhet, og kommer det til alvorligere utbrudd, så vet man bare én forklaring: sinnslidelse. I de høiere samfundslag er en rent medisinsk betraktning av fenomenet trengt mest igjennem, der taler man om tvangsforestillinger, fortrengninger og nevroser, og sjelesorgen skjer som bekjent hyppigere og hyppigere i form av psykoanalyse. Men hverken psykoanalytikerne eller de fleste andre sjelehygienikere kjenner begrepene synd og skyld som normale og berettigede religiøse foreteelser. Det er for dem svakhetstegn, som fjernes ved oplysning om deres abnorme art og ved beroligende naturlige kurer.

Dette er faktisk stillingen stort sett idag. Og nu kan det ikke nektes at de kristne selv er smittet av den ånd som preger tiden. Sjelenød i form av selvanklager betraktes nok som karakteristikum for vekkelser. Men under «normale» tider spiller de liten rolle. Og den

spesifikke kristne sjelenød som de gamle kalte anfektelser, synes stort sett å være et overvunnet stadium.

Da vet Augustana å gi annen beskjed. Artikkel 12 belærer oss om at veien til Guds tilgivelse går gjennem boden, og første stykke av boden er «sønderknuselsen eller den skrekk som slår samvittigheten når synden blir erkjent». At det ikke er meningen å gå utenom denne samvittighetsnød og benest på en selvglad frelsesvisshet, det viser Melanchtons kommentar til denne artikkel. Just for å føre samvittighetene ut fra sofistenes irrganger, sier han, lærer vi både sønderknuselsen og troen. Og denne sønderknuselse er ikke noget lærepunkt bare, men den virkelige skrekk mennesket oplever når det merker Guds vrede over synden, den som opstår når synderen straffes ved Guds ord.[35]) Det er en pine og en straff som setter helt i skyggen de «fyldestgjørende» straffer som paven og prestene pålegger de arme syndere. «Hvem vil ikke heller i harnisk og rustning begi sig hen til Jakobs tempel eller Peters kirke o. s. v., enn utholde den ubeskrivelige smerte som selv almindelige mennesker erfarer når deres bod er sann?»[36])

Med slike satser er det neppe konfessorenes mening å ville lage nogen omvendelsesskabelon, å ville fastsette nogen standard for følelsenes art og styrke. De ønsker bare å bringe til klart uttrykk det syndens forferdelige alvor som alene Guds ord lar oss ane, og som selv skaper de rette alvorlige virkninger når bare ordet forkynnes rett. Men er det ikke nettop der vår forkynnelse trenger å fornyes og utdypes? Når tiden ingen sans har for det som i kristelig mening heter synd og skyld, så er det en anklage som i første rekke vender sig mot forkynnelsen selv. For å gjøre folk til syndere, det er den første sjelesørger-tjeneste vi kan og skal vise dem. Ellers betyr enhver trøst tale ut i været.

Den tjeneste skal vi imidlertid fortsette å øve også overfor dem som er kommet til troen. Er de kristne blitt fremmede for den frykt og beven som apostelen krever, så må forkynnelsen gjøre dem bekjent med det igjen. Augustanas apologet hevder i alle fall at troen ikke bare undfanges og fødes i skrekk, men han fortsetter: «Og under samme forskrekkelse og annen trengsel må denne tro vokse og bli sterk.»[37]) Da kan jeg ikke forstå annet enn at forkynnelsen likefrem får den opgave å skape anfektede kristne. Bods-

artikkelens uttrykkelige opposisjon mot dem som mener at rettferdiggjorte mennesker ikke kan miste Den hellige ånd eller påstår at nogen i dette liv kan bli så fullkomne at de ikke synder mer, turde ha sitt ærende å utføre også blandt oss. At perfeksjonistiske *teorier* skulde vinne gehør, er der visst ikke synderlig utsikt til. Men den gudsfryktens og syndeforskrekkelsens *ånd* som er uttrykt i det lutherske «justus et simul peccator», og som kjennetegner også Augustana — med hvilken kraft luer *den* i de kristnes liv og i vår forkynnelse?

Våkner denne ånd til liv igjen, da blir der også bruk i forkynnelsen for den sjelesorg som består i å trøste samvittighetene. Det bør jo ikke tvistes om at denne trøst er Augustanas hjerte-interesse. Sønderknuselsen kjenner også motstandere på sin måte; ja den er for dem selve boden. Hos konfessorene blir derfor vekten lagt på at boden er sønderknuselse *og tro,* den tro nemlig som griper trøsten om syndenes forlatelse for Kristi skyld.[38]) Og først dette er tro i fullgyldig forstand: «den tillit (fiducia) som trøster og opreiser de forferdede sjeler.»[39]) M. a. o.: frelsesvissheten skal trygges. Budskapet er ikke evangelisk før det har hjulpet synderen til å stole trygt på at han har en nådig Gud. «Denne troens visshet blir, hevder vi, *krevet* i evangeliet.»[40])

Augustanas motstander i denne forsvarskamp for de engstede samvittigheter var den romerske ånd, som av prinsipp ønsker å holde sjelene i en personlig uvisshet som binder dem til kirkens autoritet. Faren som truer vår forkynnelse, kommer fra den store innflydelse reformert teologi nu øver i den evangeliske verden. Denne teologi har, som *Barth* åpent tilstår, den *plikt* å iaktta en viss distanse overfor det lutherske «est» overhodet og altså også overfor frelsesvissheten.[41]) Hele Augustana er en eneste påminnelse om at det er *vår* plikt å hjelpe samvittighetene til fred. Og når Barth slynger oss i ansiktet at frelsesvisshet i moderne protestantisk mening, frelsesvisshet uten den mest eksklusive dobbelte predestinasjon, er verre enn hedenskap[42]) — så skal vi nok la oss tukte til å tenke over om det virkelig var frelsesvisshet alt det vi kalte så; men vi skal ikke la oss røve den rettferdighets fred som Herren selv kjøpte oss så dyrt, som Luther stred så hårdt for å vinne igjen, men som Calvin overhodet ikke helt kunde fatte hverken nødven-

digheten eller velsignelsen av, fordi han ikke hadde kjempet Luthers kamp. Og nettop dette er det som skal kjennetegne evangelisk-luthersk forkynnelse fremfor den kolde calvinske intellektualisme at den er *hjertelig sjelesorg*.

III.

Stillet man sig stadig for øie disse to hovedmotiver, det gudfryktige og det sjelesørgeriske, og anvendte dem på en kristelig-likevektig måte, så skulde Augustana kunne gi impulser til forkynnelsen av betydelig verd og rekkevidde. Men enda stod det så igjen å utvikle de direktiver bekjennelsen rummer for forkynnelsens konkrete innhold. Prinsipielt må det vel sies at et slikt kirkelig symbol egentlig bare er til for å angi motiver og skape impulser. Det fremholder de synspunkter Skriften skal leses og forståes ut fra, og der i Skriften selv har så forkynnelsen å søke sin materie. Derfor har jeg lagt vekten på å utpeke og utvikle meningen med disse siktepunkter. Men nogen antydninger om det helt materielle må jeg likevel til slutt få komme med.

Hvad er det Augustana forkynner? — Svaret er jo så selvsagt: den lutherske lære om rettferdiggjørelse av troen. Den måten å svare på innebærer imidlertid en fare, den nemlig at trosrettferdiggjørelsen blir betraktet som en luthersk særopfatning som karakteriserer Augustana på samme måte som andre konfesjonelle særmeninger kjennetegner andre symboler. For helt å undgå en slik misforståelse, vilde jeg først svare så: Augustanas materie er det bibelsk-almenkristelige frelsesbudskap. Og det består i forkynnelsen av rettferdiggjørelsen sola fide. Augustanas innhold er ikke lutherdom men kristendom. Ellers var den ikke nogen kristelig bekjennelse. Men just fordi den er den mest central-kristelige er det vi slår ring om den.

Det er noksom kjent, men stadig like verd å legge merke til, hvordan Augustana selv uophørlig innprenter denne almenkristelige grunntendens. Konfessorene vil ikke høre tale om noget brudd med den ene sanne kirke og har ikke noget høiere ønske enn at der måtte skapes enighet igjen. Det er såvisst ikke for sin fornøielses skyld de reiser strid i kirken. Når det skjer, er det fordi Kristi og

kirkens egen sak krever det. Og i denne kamp kan de påberope sig den samlede kristne kirke, like fra de profetiske og apostoliske skrifter til fedrene i oldtiden og lærerne i den senere tid.[43]) Melanchton er blitt gjenstand for megen klander for denne ireniske holdning og særlig for de utslag den gav sig under forhandlingene i Augsburg. Der gikk han også så vidt at vi nok kan forstå Luther når han skriver til ham og bryter ut: «In Summa, mir missfällt die Verhandlung über die Einigkeit in der Lehre, weil sie ganz und gar unmöglich ist, es sei denn, der Papst wollte sein Papsttum abtun.»[44]) Men samtidig er det sikkert — og troen kan deri bare se et underfullt bevis på hvordan Guds kraft fullkommes i skrøpelighet — at bekjennelsen ikke på noget punkt har lidt skade på sitt grunnkristelige innhold.[45])

Dette innhold er altså budskapet om at mennesket rettferdiggjøres — d. v. s. blir slik at det kan bestå for Gud og leve med og for Gud — alene ved troen på Jesus Kristus. *Her* er det Kristi ære skal hegnes om, fordi dette ene og alene er Hans verk. *Her* er det sjelesorgen skal sette inn, fordi der ingen annen steds finnes trøst for samvittighetene.

Men dette forkynnes da vel også fra hver prekestol, og dette glade budskap er det da vel ikke vanskelig å finne rum og forståelse for? — Akk, vi befinner oss ikke for ingenting i det brennpunkt hvor alt avgjøres, ved den anstøtssten hvor åndene endegyldig skilles og går hver sin vei. Hvorfor skulde det *nu* stå anderledes til med det enn alltid ellers? Hvordan det virkelig står til, tror jeg *Fendt* i hovedsaken har sett riktig når han beskriver stillingen slik:[46])

«Mot rettferdiggjørelsen av tro reiser den sig hele den samlede nutid, alle som føler moderne, alt det som er friskt og fremadstrebende, alle gjerningsglade, og å være menneske det er å være gjerningsglad. Slik også midt i de reformatoriske kirker. Når man i reformasjonsårhundret kunde kalle rettferdiggjørelsen av tro «den trossetning med hvilken kirken står og faller», så er kirken, fra den side sett, for lenge siden falt. Ti denne artikkel forutsetter at man i Kristus virkelig anerkjenner den enestående, den eneste, midleren, den mann som representerer Guds suverene handling! Den forutsetter at man i Gud virkelig ikke ser en assistanse, ikke

en tankerekke, men med fanatisme holder fast på at Han er den fra evighet til evighet urmektig handlende, den som nu i Kristus både begynner og fullender sitt rike! Ja, den forutsetter at man opfatter Gud ikke bare som den der virker alt — altså som den der på en eller annen vis er virksom også i sine skapninger — men som den der *selv alene* virker all frelse. Denne trossetning er virkelig det tveeggede sverd som ikke skåner nogen og noget av det som viker tilbake for de ytterste konsekvenser. Denne trossetning kan man bare anta eller forkaste; anta, hvis man gjør fullt alvor med den kjennsgjerning som heter Gud og den elendighet som heter menneske; forkaste, så snart man forsøker å gjøre endog bare anmerkninger om menneskets egen kunst med å redde sig selv. Absolutt religion — eller ingen religion! Kristendom, kristendom — eller frafall fra Kristus, om man så enn aldri så meget lovpriser og elsker Ham med munnen!»

At stillingen ikke er vesentlig anderledes her hos oss heller, det fremkommer det stadig både direkte og indirekte, både frivillige og ufrivillige beviser på. Det behøver jo ikke alltid å skje så nakent som hos den prest der nylig påstod at sola fide bare er et stikkord som trenger sin utfylning, ja sin motsigelse i en lære om gode gjerninger. Der finnes andre, mer fordektige og derfor farligere former for tingen.

Hvad er det for en interesse som ligger bak slike betenkeligheter overfor en «ensidig» hevdelse av det reformatoriske sola fide-prinsipp? Svaret kan ikke være tvilsomt: det er *etikken* som skal trygges. «Kristendommens etiske ansvar og alvor kommer tilkort» — det er og blir, fra Paulus' dager og til nu, hovedinnvendingen fra den kant. Men så forråder riktignok en slik ytring også at man ikke har opfattet for alvor hvad hverken tro eller «etikk» i kristelig mening er for noget. Forkynnelsens opgave blir derfor stadig påny å avsløre den forveksling av kristelig frelsestro og etisk idealisme som uophørlig gjentar sig både utenfor og i kirken. Og her kan vår bekjennelse yde oss utmerket hjelp.[47])

Apologien hevder, som vi husker, at der gis to slags gudsdyrkelse, to religioner.[48]) Den ene består i å motta alt av Gud, den annen i å tilby Gud det man selv har. Den første er evangeliets *latreia*, den annen er lovens. Den første er det reformatorene kjemper for med

all sin kraft, den annen er det de bekjemper som villfarelse, ja som synd! Den første er det vi med all den evne Gud gir skal forkynne, den annen er den verste hindring for evangeliets inngang som overhodet eksisterer.

Og hvorfor står det nu slik? Hvorfor fører ikke denne etiske humanitetsreligion frem? Ganske visst fordi vi på den vei ikke formår å opfylle Guds lov. Men det er ennu bare en etisk begrunnelse; og der gis en teologisk grunn som ganske anderledes viser hen til det dypeste ved tingen: fordi denne religion snur op-ned på det rette forhold mellem Gud og menneske, gjør Ham til mottager og oss til ydere, Ham til annen person og oss til første, og således krenker Guds verdighet som suverent subjekt. Altså fordi mennesket river sig løs og vil være og gjøre noget selvstendig, som det så kan bringe Ham som prestasjon; mens evangeliet — Guds vilje — betyr at mennesket intet er og intet kan, men tilbys å leve av bare nåde.

Men er dette Guds vilje, så blir jo enhver tanke på annen gudsdyrkelse en krenkelse av Gud, så blir hele det moralske foretagende *synd.* Det er den reformatoriske dom over den etiske humanisme. Althaus mener at dette ikke er uttrykkelig sagt i Apologien, men viser hvordan det står mellem linjene — i flukt med høist direkte utsagn av Luther. I virkeligheten er det sagt nokså bent frem også i Apologien, nemlig i et utsagn vi i en annen sammenheng allerede har anført. La oss sette, heter det, at kjærligheten og gjerningene er tilstede — så kan de dog ikke være nogen soning for synden ɔ: gjøre oss rettferdige for Gud. Vi kan overhodet ikke møte op for Gud med den slags, efter som det står skrevet: «Ingen som lever kan være rettferdig for dig» — altså selv om han var aldri så «rettferdig». Ellers overføres nemlig Kristi ære på våre gjerninger — d. v. s. vi kommer med *vår* religion — gaver til Ham, mens Han dog har innstiftet *sin* religion: Kristus som en gave til oss.[49])

Den aller groveste form for moralismen — den egenrettferdige innbilning om egen etisk fullkommenhet — vil vi vel sjelden møte både i sjelesorgen og hos prekentilhørere. Men i et par andre skikkelser kjenner vi den alle igjen. For det første i den betraktning at Guds nåde er en vennlig assistanse overfor den svake stridsmann, et supplement til det han gjør og som nok er rett og godt men dog

utilstrekkelig. «Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen,» citerer gjerne tyskerne. «Vårherre hjelper den som hjelper sig selv,» heter det på norsk. Når skal vi dog få folk til å forstå at nåden er virkelig nåde! Og hvor måtte hver prest spørre sig selv før han går på prekestolen: forstår *jeg* det?

Men også i en annen gestalt kommer villfarelsen igjen, slik nemlig at angeren og troen opfattes som menneskelige prestasjoner der belønnes med himmelens gunst. Melanchton tar fatt i konfutatorene for den ting, idet han viser at det å stole på syndsforlatelse for sin sønderknuselses eller sin kjærlighets skyld, intet annet er enn en lovens lære.[50]) Og likeså må han uttrykkelig rydde den misforståelse av veien at troen skulde rettferdiggjøre fordi den er en i og for sig fortjenstfull gjerning.[51]) Men nettop slik opfattes jo både tro og anger og bønn så uhyggelig ofte.

Jeg blev en gang kalt til en middelaldrende, mig helt fremmed mann, som var på det rene med at han snart måtte dø. Jeg prøvde så godt jeg kunde å vise ham veien til Gud og bad da også med ham. Med det samme jeg hadde sagt amen, sier han: «Ja, så skulde det vel være *nok* da?» — Så dypt hadde altså han forstått hvad frelse er, og så flink hadde jeg vært til å forklare det. Og jeg vet han har mange feller, og jeg frykter for at flere forkynnere enn mig har vanskeligheter med å føre dem til rett erkjennelse. Eller la oss heller spørre: har vi selv erkjent tingen riktig? Eller er vi enige i den betraktning at angeren betyr etikkens høieste spiss og er den beskaffenhet Gud krever og sanksjonerer? Når skal vi dog få slått fast at med Gud kan man overhodet ikke handle, som Melanchton engang sier![52]) Når skal vi fatte at troen er virkelig tro!

Hadde vi nu begrepet rettferdiggjørelsen, så vilde vi heller ikke falle tilbake i misforståelsene når vi kommer til det som heter den kristelige etikk. For da vilde vi vite at denne etikk intet annet er enn å leve i og av rettferdiggjørelsen. Da skjønte vi — for å bruke Althaus' ord[53]) — at «gjerningene» ikke kommer som noget tillegg til troen, men at de er den form troen lever i. Derfor taler heller ikke bekjennelsen om nogen «etikk» men om «den nye lydighet» — lydighet mot Gud og hele Hans viljesåpenbaring nemlig. Og den går alltid stadig ut på at Han gir og vi tar imot, Han skjenker nåde

og vi lever i og av den. Det gjelder fremdeles absolutt at med Gud kan man ikke handle.

Hvor nær ligger det ikke nettop i forkynnelsen å åpne en slik handelsvirksomhet igjen når vi går over til å tale om «helliggjørelsen». Med sitt gode og smukke liv skal den kristne så å si holde sig oppe i den høie stand han ved rettferdiggjørelsen blev satt i — er det ikke slik omtrent «etikken» plaseres? Men nei, det er nåden som holder mig oppe, det er ikke for å sikre mig fortsatt yndest hos Gud jeg lever et nytt liv. Augustana kjenner bare ett grunnmotiv for «de gode gjerninger»: Gud vil det![54]) Frigjort fra enhver tanke på prestasjon *kan* mennesket nu først gi sig hen i *Guds* vilje. Derfor kan gjerningene også da først virkelig bli til Guds pris og til menneskets eget gagn, som er troens øvelse.[55])

Men enda en gang må det slåes fast: Gud velbehagelige er slike gjerninger ikke fordi vi nu opfyller loven, men fordi vi tror på og er i Kristus, vår eneste midler.[56]) Riktignok gis der noget som heter gode gjerningers fortjeneste og lønn. Men det har ingen ting med rettferdiggjørelse og saliggjørelse å gjøre, men gjelder «andre legemlige og åndelige belønninger i og efter dette liv». Derfor skal ordet om både lønn og straff forkynnes. Ikke for å gi innpass for forretningssynspunktet igjen. Nei — forkynnelsen av straffen åpenbarer Guds vrede og fører til bod, forkynnelsen av lønnen åpenbarer Guds nåde, og gjennem alt står det fast at de rettferdiggjorte alene for Guds æres skyld skal arbeide.[57])

Jeg tror vi føler at nettop under dette etiske synspunkt anviser Augustana oss opgaver som både er såre aktuelle og såre vanskelige. «Den ordinære skikkelighets egenrettferdighet» som *Heuch* talte om, og som i hans øine var så egnet til å slappe og dysse samvittighetene, er visst ikke blitt mindre utbredt og mindre virksom siden hans dager. Den selvglade gjerningsiver i mange kristne kretser, som har gjort kristenlivet dels til organisasjonsbegeistring og dels til kirkelighet, er nok heller tiltatt enn avtatt. Og de sterke spor av «etisk forkynnelse» som mange presters preken enda opviser, tyder ikke nettop på nogen sterk reformatorisk innstilling.

Og kanskje ikke minst p. g. a. alt dette er det på høi tid at vi begynner å lese og la oss påvirke av vår egen bekjennelse.

NOTER

[1]) Efter et foredrag i Broderkretsen (B.P.B.) 22. okt. 1930.

[2]) Dette tidsskrift, 1930, 65.

[3]) *E. Molland* i Norsk Kirkeblad, 1930, 266 ff.

[4]) *Müller* — *Koldes* utgave av de symbolske bøker, 11. opl., 1912, s. 221, avsnitt 84. *(Caspari og Johnsons* utgave av Konkordieboken, s. 153, avsnitt 2.) Henvisninger til bekjennelsesskriftene vil skje til begge disse utgaver efter flg. formel: M. K. 221, 84 (C. J. 153, 2).

[5]) M. K. 303, 15 (C. J. 207, 8) og M. K. 518, 8 (C. J. 332, 4).

[6]) Man har undret sig over dette og sett det som et utslag av Melanchtons meget omtalte og meget dadlede «Leisetreten». Se f. eks. *H. H. Wendt:* Die Augsburgische Konfession, 1927, 16 ff. Spørsmålet må her lates åpent. Men man får i alle fall ikke overse at fortalen til keiser Karl V. inneholder en likefrem henvisning til Skriften som kilden for konfessorenes forkynnelse og bekjennelse, M. K. 36, 8 (C. J. 15). Cfr. Apologiens bemerkninger til art. 1, M. K. 77, 2 (C. J. 45). — Og når de ikke viet tingen en spesiell artikkel, var det så ikke fordi denne forutsetning var for selvsagt og for grunnleggende til å opstilles som en artikkel blandt de andre?

[7]) M. K. 185, 2—4 (C. J. 127, 1).

[8]) M. K. 63, 5 (C. J. 37, 2).

[9]) M. K. 63, 8 (C. J. 38, 3).

[10]) M. K. 203, 11—13 (C. J. 140, 4).

[11]) M. K. 173, 43 (C. J. 119, 7).

[12]) *L. Fendt:* Der Wille der Reformation im Augsburgischen Bekenntnis, 1930, 65.

[13]) Særlig hos *R. Otto.* Se f. eks. Das Heilige[8], 1922, 319.

[14]) M. K. 114, 35 (C. J. 70, 8).

[15]) M. K. 62, 56—58 (C. J. 37, 13).

[16]) M. K. 49, 8 (C. J. 27, 1).

[17]) M. K. 134, 144 f. (C. J. 85, 35).

[18]) M. K. 44, 10 (C. J. 23, 2).

[19]) M. K. 52, 24 (C. J. 29, 6).

[20]) M. K. 38 art. II, 3 (C. J. 17).

[21]) M. K. 60, 36 (C. J. 36, 8).

[22]) M. K. 181, 78 (C. J. 125, 18).

[23]) M. K. 96, 49 (C. J. 57, 16) og M. K. 140, 189 (C. J. 93, 47).

[24]) M. K. 113, 28 og 114, 33 (C. J. 69).

[25]) Den tyske tekst anfører dog leddene i omvendt orden.

[26]) M. K. 61, 49 (C. J. 36, 12). Cfr. artikkel 16 og Apologien, M. K. 216, 61 (C. J. 150, 3) og M. K. 276, 27 (C. J. 191, 9).

[27]) M. K. 120, 68 (C. J. 73, 17) og M. K. 200, 77 (C. J. 138, 21).

[28]) M. K. 113, 25 (C. J. 68, 7).

[29]) Cfr. min artikkel «Den nyeste teologis betydning for forkynnelsen», N. T. T. 1927, 209 ff.

[30]) M. K. 45, 17 (C. J. 24, 4).

[31]) Cfr. flg. satser av art. 24: «Folket påminnes også om sakramentets verdighet og rette bruk og om hvor stor trøst det bringer de engstede samvittigheter, forat de kan lære å ha tillit til Gud og vente og begjære alt godt av Ham. Den gudsdyrkelse behager Gud, og en slik bruk av sakramentet avføder det rette sinnelag mot Gud.» — M. K. 51, 7 f. C. J. 28, 2).

[32]) M. K. 286, 1—3 (C. J. 197, 1).

[33]) Man kan bare forundre sig over hvor lite dette er blitt lagte merke til og utnyttet. Til ledende synspunkt under tolkningen av bekjennelsen er det vel for alvor først gjort i et lite skrift som utkom nu til jubileumsåret, nemlig *W. Vollrath:* Das Augsburger Bekenntnis und seine Bedeutung für die Gegenwart. (Eine Jubileumsgabe der Allgem. Ev.-Luth. Konferenz.)

[34]) M. K. 51, 3 (C. J. 28, 1).

[35]) M. K. 171, 28 f. (C. J. 118, 5).

[36]) M. K. 195, 52 (C. J. 135, 15).

[37]) M. K. 112, 21 (C. J. 68, 6). Cfr. M. K. 146, 229 (C. J. 98, 55), som ender med det alvorlige ord at «erfaringen vidner om hvilken vanskelig sak troen er».

[38]) Dette er hovedinnholdet i Apologiens forsvar for artikkel 12, M. K. 167 ff. (C. J. 115 ff.).

[39]) M. K. 46, 26 (C. J. 24, 7).

[40]) M. K. 183, 88 (C. J. 126, 22).

[41]) Das Wort Gottes und die Theologie, 1925, 178.

[42]) Der Römerbrief [4], 1924, 396.

[43]) Se særlig fortalen, efterskriften til første del, innledningen til annen del, og epilogen. I Apologien: M. K. 151, 268. 183, 90. 205, 24—28. 214, 52 (C. J. 102, 60. 126, 22. 142. 148, 13).

[44]) Se den nyeste fremstilling hos *J. v. Walter* i Luther-Jahrbuch, 1930, 52 f. 67 f. 80 ff.

[45]) Cfr. *R. Hermann* i Luther-Jahrbuch, 1930, 162—166.

[46]) Anf. skrift, 38.

[47]) Cfr. til det flg. det glimrende lille skrift av *P. Althaus:* Der Geist der lutherischen Ethik im augsburgischen Bekenntnis, 1930, særlig s. 7 ff.

[48]) Se anm. 23.

[49]) M. K. 181, 78 (C. J. 125, 18).

[50]) M. K. 181, 78 (C. J. 124, 18).

[51]) M. K. 96, 56 (C. J. 57, 18).

[52]) M. K. 98, 67 (C. J. 59, 21).

[53]) Anf. skrift, 33.

[54]) Se ovenfor s. 41 og anm. der.

[55]) M. K. 120, 68 (C. J. 73, 17).

[56]) M. K. 112, 19. 117, 45. 135, 149. (C. J. 68, 6. 71, 12. 86, 36).

[57]) M. K. 120, 72—80. 146, 234. 147, 243—248 (C. J. 74. 98, 55. 99, 57).

STANGE OM ESKJATOLOGIEN

Carl Stange: Das Ende aller Dinge, 1930. Pris heftet kr. 8.00, innbundet kr. 10.00.

Det er karakteristisk for stillingen for tiden, at diskusjonen om eskjatologien ikke er et spørsmål om et enkelt locus i dogmatikken, men gjelder kristendomssynet i det hele.

«De siste ting» tenkes da ikke bare eller endog vesentlig som «de siste» i tid, men som «de siste» efter deres vesen, oprinnelse og gyldighet — de evige, ubetingede og guddommelige i motsetning til de relative, timelige, menneskelige, psykologiske og historiske.

Et utpreget eskjatologisk kristendomssyn hadde et par desennier ligget og gjæret i den historiske teologi på urkristelig område — mest levende og brennende kanskje hos menn som Johs. *Weiss* og Alb. *Schweizer* for å nevne et par av de mest kjente bannerførere.

I den systematiske tenkning er som bekjent en slik prinsipiell eskjatologisme trengt inn med den dialektiske teologi. Og her gjelder det da som sagt ikke et enkelt locus i dogmatikken, men spørsmålet om hvilken betydning dette moment har for kristendomssynet i det hele.

Ved diskusjonen herom bør det nu ikke komme an på presse retningens generelleste slagord og fremstille dem enten som et prinsipielt brudd med eller en herlig bekreftelse av kristendommens grunnsannheter, hvormed man intet vinner av teologisk eller kristelig nyerhvervelse.

Det som stillingen inntrengende opfordrer til er, at her skjer en saklig kritisk gjennemtenkning av forholdet mellem de historiske og overhistoriske, de psykologiske og overpsykologiske, de endehistoriske og overhistoriske, de sociale og de individuelle momenter

TIDSSKRIFT FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG - OLAF MOE - ANDR. SEIERSTAD
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.

Under medvirkning av:

Professorene O. HALLESBY, CHR. IHLEN, O. KOLSRUD, S. ODLAND, A. TARANGER og KARL VOLD, hovedlærer G. SKAGESTAD, dr. theol. ALFRED TH. JØRGENSEN, (Kjøbenhavn), biskopene JÓN HELGASON, (Reykjavik) og P. HOGNESTAD, lic. theol. V. SÖDERGREN (Upsala) og prestene TH. GUNNARSON, REIDAR HAUGE, SV. NORBORG, SIGURD NORMANN, R. SLÅTTELID, J. SMEMO, og IVAR WELLE m. fl.

1. BIND

OSLO 1930
I KOMMISSION HOS LUTHERSTIFTELSENS BOKHANDEL

Printed in Norway
A.s Indremissionstrykkeriet, Oslo

INDHOLD

RETTELSE

Paa side 24 — 2. linje i 2. avsnit staar: videnskapens interesse er at paavise en ubrutt immanent sammen- — skal være: videnskabelighet. Mens videnskapen ellers blir staaende ved de

INHALT

i kristendomssynet. Det spiller inn i forståelsen av åpenbaring, av synd, av urstand og fall o. s. v.

Et vesentlig og meget interessant problem ved dette opgjør er efter mitt skjønn bl. a. spørsmålet om, hvor langt synspunktet av en *kenose*, en kenose med forargelsens mulighet til forskjel fra en direkte meddelelse av det evige, tør anvendes både til forståelsen av den historiske åpenbaring og av kristendommens historiske livsutfoldelse i det hele.

Hvad nu angår det foreliggende arbeide av C. *Stange: «Das Ende aller Dinge»* må man være opmerksom nettop på denne prinsipielle spørsmålsstilling i eskjatologien.

Det er ikke bare fremtidshåpet han drøfter, men hele forholdet mellem det evige og guddommelige og det menneskelige og historiske ved kristendommen — riktignok da med særlig henblikk på det eskjatologiske i snevrere mening.

Og denne drøftelse arter sig hos Stange som et opgjør over hele linjen mellem et sterkt utpreget soteriologisk-luthersk og et idealistisk grunnsyn, som han mener har grepet for sterkt om sig — også innenfor den teologiske tenkning.

Den idealistiske grunnkonsepsjon blir hos Stange til en begynnelse illustrert på den bekjente filosof Windelband's som en idealistisk trosbekjennelse formede, i flere oplag utkomne: «Præludien.» Den idealistiske «evighetsoplevelse» bestemmer sig her som grepethet av verdienes og normenes ubetingethet og tidløse gyldighet.

For Stange er det i motsetning hertil om å gjøre å klarstille at evighetsvissheten kun kan gis et holdbart grunnlag ved troen på det kvalitativt evighetsfylte, personlig guddommelige liv i Jesus og dette da ganske bestemt i form av en dømmende og tilgivende frelsesåpenbaring, der i syndsforlatelsen hever mennesket op på et anderledes artet og høiere livstrin enn det idealistiske. Og ene og alene på denne grunn og i denne kvalitative og positive mening kan der efter Stange tales om det evige liv — i betydning av det frelste gudsliv, der gjennem livets opstandelse går inn til den evige salighet.

Stange kritiserer med gjennemtrengende skarphet i tankeføringen de idealistiske utgangspunkter i troen på normenes og verdienes evighet og alle efter hans mening halve teologiske kompromisstandpunkter overfor dette syn. Hertil regner han tross megen aner-

kjennelse i mange henseender både Troeltschs' eskjatologiske syn, Nygrens transcendentale religionsbegrunnelse i evighetskategorien og Heims begrunnelse av vissheten om det evige liv på samvittighetsoplevelser — og endelig *Althaus'* «axiologiske eschatologi» i hans meget kjente og fortjenstfulle arbeide: «Die letzten Dinge.»

Likeledes presiserer Stange sterkt forskjellen mellem et teleologisk syn på historien, der har filosofiske røtter og tenker sig en stadig fremadskriden i kraft av immanente faktorer, og et kristelig-bibelsk, der tror på en historiens mening ut fra en i oprinnelsen og i fortiden liggende guddommelige åpenbaring, og som legger den avgjørende vekt ikke på de kulturelle utviklingsperspektiver, men på den religiøse og moralske grunninnstilling i dens kvalitative egenart.

Også på dette punkt mener Stange at Althaus' begrepsdannelse, når han på sin side taler om en teleologisk eskjatologi, viser for liten selvstendighet overfor den filosofiske tenkning.

Fra dette mere generelle opgjør mellem kristendom og idealisme, hvad troen på «siste ting» d. e. absolutte, evige livsrealiteter angår, fører så Stange oss i den annen halvdel av sin fremstilling over til de mere konkret avgrensede problemer om kristentroens fremtidshåp — først det individuelle (pag. 122—201) og så det socialt-historiske (endehistoriske) (pag. 202—242).

Det teologisk mest karakteristiske ved Stanges eskjatologiske standpunkt, turde som ovenfor antydet, være den konsekvente måte, hvorpå han gjennemfører sin grunntanke om troen på det evige liv ene og alene som opstandelse til salighet ved troen på syndsforlatelsen.

Bokens hjerte banker i denne mening i utredningen om det individuelle fremtidshåp (122—201) og i det grunnleggende avsnitt foran, der har forberedt dette: «Jesu person og det evige liv (Luther)» pag. 73—97.

På disse områder smelter Stanges egen begrunnelse av det kristelige opstandelseshåp under forkastelse av enhver filosofisk eller på annen måte underbygget lære om sjelens udødelighet — cfr. hans interessante lille skrift: «Die Unsterblichkeit der Seele 1925» — sammen med og søker sin støtte i visse tankerekker hos Luther, som Stange allerede tidligere har fremstillet og tolket i: «Zur Aus-

legung der Aussagen Luthers über die Unsterblichkeit der Seele» (Zeitschrift für system. Teol. 1925, optatt i «Studien zur Teologi Luthers» I, 1928) og i «Luther und das fünfte Laterankoncil» (Zeitschr. für system. Teol. 1928, senere separat).

Denne sanne karakter av en kombinasjon av systematisk opgjør og beropelse på og tolkning av disse Luthertanker har da også fremstillingen her i «Das Ende aller Dinge».

Der gives altså efter Stange ingen holdbar hverken filosofisk eller mere almenreligiøst begrunnet tro på evighetsexistens og evighetsansvar (ingen «Unheilsgewissheit» — Althaus), men ene og alene den kristelige frelsesvisshet — riktignok innesluttende også en vredens dom i skyldbevisstheten, men kun som syndsforlatelsens nødvendige komplement.

Nogen «de ugudeliges opstandelse» gives der efter dette syn ikke. Men der blir bare tale om en forbliven i «døden», hvorom der ikke kan sies noget yderligere, da det ligger utenfor troserkjennelsen.

Grensen for bestemmelsen av denne «død» synes for Stange på den ene side å ligge i «tilintetgjørelse» som et metafysisk begrep, der må avvises, og på den annen side mener han åpenbart at en pine med «evige samvittighetskvaler» er en uholdbar tanke, fordi det fører inn i selvmotsigende både antropologiske og teologiske forestillinger.

Stange gjør til sitt ledende synspunkt på disse områder et kjent Lutherord fra Genesiskommentaren (E. U. VI, 332): «Men hvor og med hvem Gud taler — det være i vrede eller i nåde — han er i sannhet udødelig» og tolker dette således at hovedtrykket ligger på at Gud *taler* med mennesket i sin åpenbaring, og vreden er den dømmende vrede i samvittighetens syndserkjennelse, hvorunder den angrende synder bøier sig, når han i troen mottar rettferdiggjørelsen.

Videre betoner han visstnok at de troende dømmes efter deres gjerninger (pag. 159), men, såvidt jeg ser, utføres dette således at der går en skamfølelsens dom over all synd, som de troende har gjort sig skyldig i i dette liv og ellers er dommen den frelsende dom i troen på syndsforlatelsen, der er det egentlige liv til forskjel fra idealismens og lovstandpunktets fullkommenhetsstreben.

De ugudelige blir egentlig ikke dømt. — Dommen ligger deri at Gud ikke taler med dem, men overlater dem til den intetsigende

og forkrenkelige form for liv, den «død», hvori de er kommet ved sin mangel på tro på Kristus.

Stange innrømmer at Luther ikke sjelden beveger sig i de gjengse populære forestillinger om en dobbelt opstandelse, men søker å vise, at hans egentlige forståelse av trosbekjennelsens «for å dømme levende og døde» kommer ut på at Kristus dømmer, så at der blir de åndelig — i sannhet — levende og de åndelig — i sannhet — døde. Den vanlige bokstavelige tolkning finner han delvis selvmotsigende, delvis uten point («belanglos») pag. 143.

Hvad «mellemtilstanden» angår, så avviser han «mellemtilstanden» som et utviklingstrin, der har nogen positiv betydning. Han taler i tilknytning til Luther om en «sjelesøvn», hvorunder den troende blidelig hviler i det guddommelige frelsesord, — de gammeltestamentlig troende i «Abrahams skjød», de nytestamentlige i «Messias' skjød» — også dette i tilknytning til uttrykk hos Luther.

Der kunde nok være mere av interesse å referere fra disse partier, — men dette gir kanskje de mest karakteristiske grunntrekk av tenkemåten.

Man har som sagt et sterkt inntrykk av at bokens hjerte, sådan som Stange selv har betonet tingene, banker i disse partier av fremstillingen.

Imidlertid følger nu en interessant drøftelse av det eskjatologisk-profetiske fremtidssyn under endehistorisk synspunkt, spørsmålet om et sådant ligger innesluttet i det kristelige trosforhold og hvilket blivende innhold det har.

Den systematiske overveielse beveger sig her helt fritt — uavhengig av Luthertolkningen — og det kan vel være dem, der vil tillegge nettop dette varig verdi.

Althaus hadde på disse områder ment å måtte foreta en grundig oprydning og hadde fra begynnelsen av villet utskille hele det historiske syn, der har gitt sig uttrykk i N. T.' tale om tegnene, der går foran Herrens gjenkomst og hevdet at det ikke lå i kristentroens konsekvens å uttale noget om dette. Man skulde bli stående ved det urkristelige: «Herren er nær.»

I den 3. utgave av «Die letzten Dinge» er der riktignok foretatt visse modifikasjoner hos Althaus med hensyn til spørsmålet om et profetisk-kristelig historiesyn. Men A. står dog fremdeles vesentlig

kritisk og avvisende på disse punkter og har samtidig nettop i denne siste utgave levert et meget omfattende og interessant opgjør med den eldre «ukritiske biblicisme» og den tidligere konservative frelseshistoriske opfatning.

I denne situasjon setter nu de siste partier av Stanges fremstilling inn.

Også Stange stiller sig på fullt kritisk grunn forsåvidt i motsetning til et eldre konservativt syn. Han opfatter f. eks. profetien om 1000-års riket, Apok. 21, som et rent tidshistorisk trekk i fremtidssynet, men hevder allikevel — som jeg mener med rette — at en mere konservativ innstilling på disse områder både er mulig og har sin gode og fullt holdbare begrunnelse i trossynet. Men ganske visst må her øves stor kritisk omsikt og megen varsomhet i påstandene.

Man kan ha forskjellig mening om, hvordan hele dette problemkompleks best skal gripes an og hvilken begrunnelse for utgangspunktene der egentlig slår igjennem. Men Stanges opgjør på disse områder både med Althaus' syn og med filosofiens evolusjonistisk idealistiske historiebetraktning og hans positive utvikling og begrunnelse av det kristelige historiesyn, av de pessimistiske og optimistiske elementer ved det, viser efter min mening Stanges modne og dyptgravende tenkning fra dens fordelaktigste sider. Likeledes tar han skarpt og klart, — men ikke uten relativ anerkjennelse — stilling overfor den dennesidige, immanente Gudsrikeopfatning som han ser representert i «den religiøse sosialisme» og «den angelsaksiske kristendom», hvilke han finner konsekvent må føre tilbake til katolisisme.

Endelig fortjener i høi grad å nevnes Stanges kritikk av Althaus' betraktning av urstand og syndefall som «overtimelige overalt i slekten nærværende» åndelige kjennsgjerninger. Uten å miskjenne de vesentlige sannhetsmomenter, der ligger i dette syn, hevder han at Althaus med urette stryker den historiske side, og gir i denne forbindelse en avgrensning og en tolkning av tanken om det første menneskes syndefall, der uten at de svære problemer, der knytter sig hertil i denne forbindelse kan drøftes til bunns, utmerker sig ved inntrengende kritisk oversikt og megen dybde og selvstendighet i synet overfor såvel gamle som nye opfatninger.

— — —

Ved siden av Althaus': «Die letzten Dinge» vil Stanges foreliggende arbeide om «Das Ende aller Dinge» bli stående som et markant innlegg i den moderne prinsipielle eskjatologisme-debat.

Men mens Althaus' har optatt visse momenter av den Barthske eskjatologisme i sig og søker på den ene side å fruktbargjøre den og på den annen side å avgrense sig til den kant, så er Stange fra sitt utpreget lutherske utgangspunkt mere interessert i et polemisk opgjør med en autonom, immanent idealisme og dens teologiske avleggere.

Og disse mener han strekker sig langt over i den nyeste teologi. Han mener at ennu Althaus sogner dit, og han vilde vel også hevde at denne samme idealisme danner den rasjonelle bakgrunn, der virker efter den dialektiske motsetningslov bestemmende også for Barths paradoksale eskjatologisme! Men Barths navn er, såvidt jeg ser, overhodet ikke nevnt i boken.

Og dog er der mange problemer ved dette, som man kunde ønsket tatt op! (Kenosespørsmålet, se ovenfor.)

Men Stange hører nu en gang ikke så meget til de sterkt følelsesbetonede, av tidens skiftende strømninger sterkt bevegede ånder som Althaus. Til gjengjeld er han mere den konsekvente «til-ende-tenker» — undertiden steil og ikke fri for formalisme, men også med en sjelden gedigen både skarpsindighet og dypsindighet der lodder ned i dybder, hvor det ikke er mange gitt å stige ned.

Hans standpunkt er som sagt meget markant og representerer et betydelig tankearbeide, og det er derfor av megen interesse at det er kommet sammenhengende frem.

Jeg betrakter min opgave vesentlig som refererende og karakteriserende, men jeg finner dog til sist å skulle si et par ord om hovedpunktene i Stanges standpunkt og tenkemåte, sådan som jeg ser på det.

Man kan spørre: Hvordan forholder denne avgrensning mellem kristendom og idealisme sig til kristendommens vesen? Er den ikke i forhold hertil, i sig selv og egentlig endog ut fra Stanges egne forutsetninger for snevert og ensidig trukket op?

Jeg mener den er det.

Jeg mener at man bør sondre mellem idealisme som en i sig selv avsluttet, helt selvstendig grunnanskuelse og idealisme som et

integrerende ledd i det kristelige syn, hvad der selvfølgelig vel kan forenes med at det ikke på nogen måte er det bærende og dypest karakteriserende fundament.

Jeg kan ikke se annet enn at visse satser som Stange i så henseende opstiller ved slutten av sin bok 239—40 bærer mot en syntese og står i en viss spenning med grunnsynet, særlig den prinsipielle sats 239 innerst: «Ohne sittlichen Idealismus ist der Glaube an Kristus unmöglich.»

Efter mitt syn overvinnes i det hele tatt ikke idealismens ganske visst meget betenkelige virkninger i mange henseender innenfor den systematiske teologi uten å anerkjenne dens sannhetsmomenter, men omdanne dem og således opta dem i Kristus-troens sammenheng. Om idealismen gjelder i mine tanker i utpreget grad den schleiermacherske formel, at den er «medinnesluttet i og forutsatt av» den kristelige frelsesoplevelse, men bestemme den i dens centrum gjør den ikke. Tvertimot.

Men jeg mener altså, at en annen og mindre steil linje enn den Stange fulgte, hadde stemt bedre med kristendommens virkelige innhold og interesser.

Jeg anser det således for mere stemmende med kristendommens universale syn å hevde at der i den idealistiske grepethet av «normene» — i deres ubetingethet midt i deres relativitet — ligger innesluttet, jeg vil kanskje ikke bruke med Althaus som det heldigste uttrykk: «Transcendenserfaringer» — men jeg vil iallfall heller si med ham: «Transcendensanelser» enn med Stange å opfatte normene som absolutt adskilt fra alt transcendent.

Jeg kan ikke se annet enn at Althaus med sin axiologiske eskjatologi avgrenser sig klart nok fra en prinsipiell idealisme og grunner den på Kristusforholdet som kvalitativt bestemt frelseoplevelse — likesom Stange.

Jeg må tilstå, det står for mig ikke ganske klart, hvordan de mere universelt orienterede og meget varsomt avballanserte synsmåter i slutten av Stanges fremstilling helt skal kunne forenes med hans eksklusivt soteriologisk begrensede standpunkt tidligere — ikke minst i udødelighetsspørsmålet.

Og for å komme tilbake til dette hovedpunkt, saa forekommer det å mig å være noget visst — om jeg så må si — hyperluthersk

og hyperevangelisk ved Stanges tenkemåte overfor spørsmålet frelsevissheten, det evige liv og den kommende dom.

Jeg mener ensidigheten kan illustreres i sine utgangspunkter på en sats hos Stange som den at det er idealistisk tenkt å se rettferdigheten som en streben efter fullkommenhet, mens det er kristendom å se den i troen på syndernes forlatelse.

Fra en side sett: Fortreffelig og rammende sagt — men er det ikke samtidig så at en brennende streben efter fullkommenhet nødvendigvis «er innesluttet i og forutsatt av» den kristelige frelsebevissthet. Og er der ikke både den religiøse og moralske side ved dette? Er der ikke i alt ekte kristenliv både noget i frelsevissheten hvilende og noget i spenning fremadstrebende spesielt også i den kristnes forhold til domstanken? Og derved får det tveeggede ved dommen (det dualistiske) muligens en annen betydning både for den kristnes personlige liv og for hans teoretiske syn på disse ting, og overhodet får de almindelige moralske tanker der er «medinnesluttet» i kristendommen en annen positiv betydning, enn Stange vil tilskrive dem.

Stange har utfoldet meget og fortjenestfullt arbeide med å finne frem til visse av de dypest liggende momenter i Luthers trosanskuelse.

Men tolkningen kan vel undertiden som ovenfor antydet ikke frikjennes for en viss knuslethet og en viss konstruktiv enlinjet pressen av visse kristelige trosintuisjoner hos Luther som uttrykk for «hans egentlige mening».

Den frie, allsidige drøftelse av problemene lider undertiden ved dette. At på disse viktige punkter ikke «den hele Luther» og ikke mindre «det hele Nye Testamente» blir følt ganske anderledes som problem, når det gjelder grunnspørsmål i troserkjennelsen, der har meldt sig sterkt i lutherdommen både teoretisk og praktisk, synes mig egentlig noget besynderlig.

Imidlertid — Stange har nu engang dette sitt sterkt utpregede, — om jeg som ovenfor må si — «hyperlutherske» standpunkt. Og det er på sitt vis et overmåte kjernefullt standpunkt, som må respekteres som sådant, og det blir gjennemført hos Stange med en meget lærerik tankekraft, idérikdom og grundighet.

Chr. Ihlen.